CLÓVIS MOURA

O NEGRO

De bom Escravo a mau Cidadão?

BIBLIOTECA FAC. HIST. DIREITO E S. SOCIAL
35689

1001035689

Conquista

Scanned by TapScanner

SUMÁRIO

O SENTIDO DESTE LIVRO 10
NOTA EXPLICATIVA 12

1.ª PARTE:

UMA TRAJETÓRIA: DA ESCRAVIDÃO À MARGINALIZAÇÃO (De Bom escravo a mau cidadão? — Dilema axiológico de um problema social) 16
1 — Um Dilema Axiológico 17
2 — Cidadão Repelido 29
3 — Barragem na Competição 51
4 — Mecanismos do Preconceito 56
5 — Mitologia do Bom Senhor e da Democracia Racial 70

2.ª PARTE:

O NEGRO NA EMANCIPAÇÃO DA AMÉRICA LATINA (O Grande Credor Político da Sociedade Latinoamericana) 88
1 — Conceito dinâmico/radical da emancipação 90
2 — Unidade na Pobreza 91
3 — Da Escravidão à Marginalização 93
4 — Presença Constante e Esquecida: Peru 99
5 — Cimarrones, llaneros e rebeldes 101
6 — Haiti: República de Negros Revolucionários 107
7 — Atabaques transmitem a Revolta 115
8 — Dos Palenques à Independência 116
O NEGRO NAS LUTAS DE EMANCIPAÇÃO DO BRASIL 126
1 — O Engajamento Abolicionista 129
2 — Participação Permanente 132
3 — Consolidando a Independência e Antecipando a República 134
4 — A Radicalização Plebéia 136
5 — Uma Tentativa de República 140
6 — O Negro e os Direitos do Homem 142

3.ª PARTE:

O NEGRO COMO GRUPO ESPECÍFICO OU DIFERENCIADO EM UMA SOCIEDADE COMPETITIVA (Uma proposta dialética para o estudo dos grupos negros no Brasil e sua problemática) 156
Introdução 158
1 — Grupos Específicos e Diferenciados 165
2 — Grupos Específicos *Versus* Sociedade Global ..... 17[illegible]
3 — Um Símbolo Libertatório: Exu 178
4 — Fatores de Resistência ..... 18[illegible]
5 — Um Exemplo de Degradação ..... 19[illegible]
CONCLUSÕES ..... 19[illegible]
APÊNDICE (Umbanda e religião) ..... 20[illegible]
BIBLIOGRAFIA GERAL ..... 20[illegible]

Scanned by TapScanner

Haverá de fato necessidade de submissão? Ou será inútil semelhante coisa, podendo a sociedade existir sem ela?

Lima Barreto.

E entretanto sabíamos:
também o ódio à baixeza
endurece as feições,
também a raiva contra a injustiça
torna mais rouca a voz. Ah, e nós,
que pretendemos preparar o terreno para a amizade,
nem bons amigos nós podemos ser.
Mas vós, quando chegar a ocasião
de ser o homem um parceiro para o homem,
pensai em nós
com simpatia.

Bertolt Brecht.

Digo que um homem tem outro sob seu poder, quando o tem preso, ou quando lhe arrebatou as armas e os meios de defender-se ou de evadir-se, ou, ainda, quando o domina pelo medo, ou, enfim, quando o domina de tal modo pelos benefícios, que fá-lo obedecer aos caprichos do seu benfeitor, de preferência às suas próprias inclinações e viver à discreção deste, mais que pelas inclinações da sua própria vontade. No primeiro e no segundo casos prende-se o corpo e não a alma. Nos dois outros, ao contrário prende-se tanto o corpo como a alma, mas, somente enquanto dura o temor ou a esperança, porque, desaparecidos estes sentimentos, o escravo torna-se livre.

Spinoza.

Scanned by TapScanner

O SENTIDO DESTE LIVRO

Desde os seus primeiros trabalhos, nota-se na obra de Clóvis Moura uma particularidade que o separa da maioria dos sociólogos e historiadores empenhados no estudo do negro no Brasil: para ele o assunto não é apenas uma temática acadêmica a ser encarada como um pedaço fossilizado da nossa história social, mas um problema permanente e relevante que continua a desafiar os cientistas sociais e os políticos do Brasil. Procurando, através de um enfoque eminentemente dinâmico, situar e acompanhar o surgimento e o desenvolvimento desse problema, o Autor achou necessário pesquisar as suas origens histórico-sociais, retratando no seu livro "Rebeliões da Senzala" a bipolarização de atitude e de comportamento entre o senhor e o escravo rebelde, no sentido de querer o primeiro manter e o segundo destruir a escravidão.

Para ele, as lutas dos escravos negros tiveram um papel social muito mais importante no comportamento da classe senhorial e dos escravos, no processo de extinção do escravismo, do que apresentam os sociólogos e historiadores interessados em pintar uma visão organicista da escravidão, na qual tudo se ajusta em um conjunto harmônico e perfeito, entrando o conflito apenas como elemento de desajuste patológico. Insistindo na tese de que, longe disto, esses conflitos dinamizaram a sociedade brasileira de forma não institucional, no sentido de destruir as relações sociais escravistas, Clóvis Moura inverte praticamente o esquema de Gilberto Freyre, e, ao invés de ver a senzala passivamente, através dos valores da casa-grande, passa a ver o dinamismo da sociedade escravista através do seu componente mais radical: o quilombola.

Esta virada sociológica levou o Autor a estender o seu método de interpretação até os dias atuais. Isto deu como conseqüência o presente livro: "O Negro: de Bom Escravo a Mau Cidadão?".

Procura mostrar nele como a axiologia tradicional da maioria dos sociólogos inverte os valores dessa realidade, criando, desta forma, os elementos para a ideologização da escravidão entre nós e do comportamento do negro no período posterior à Abolição. Analisa, então, o processo de marginalização do ex-escravo na sociedade brasileira, o estado de anomia em que foi forçado a ficar, a sua expulsão do centro do sistema de produção para a sua periferia e as conseqüências desse processo. Daí estende sua análise a alguns mitos sociológicos como o

Scanned by TapScanner

da "democracia racial" e mostra as restrições que existem atualmente contra o negro, tanto no mercado de trabalho como no casamento interétnico, além de outras formas camufladas indiretas e sutis usadas para marginalizá-lo.

O que é mais importante, porém, é a maneira através da qual o Autor situa o comportamento da camada negra atual, mostrando que a imagem da sua *ruindade* surge exatamente porque ele rompe os padrões de comportamento tradicionais e rotineiros da sociedade competitiva que substituiu o escravismo e luta para dinamizar a mobilidade social vertical de forma massiva, ou mesmo individual.

A partir daí surgem as racionalizações que o transformam no *mau cidadão*.

Jogando com esses elementos de análise, Clóvis Moura mostra como aquilo que era bom para os senhores de escravos era ruim para os cativos, da mesma forma como, atualmente, o que é apresentado como bom para os negros livres pelos estratos deliberantes significa estagnação social e permanência do negro nas camadas mais baixas da sociedade, como habitante dos morros, favelas, alagados e cortiços, transformando-o, ao mesmo tempo, em folclore vivo, atração turística, "coisa exótica" para ser mostrada ao estrangeiro, sem que isto modifique em nada a sua situação social. Todo estímulo que surge, por isto, entre os negros no sentido de competir com os brancos desmonta esta harmonia estática e cria áreas de ficção.

Isto o Autor mostra, também, no quadro internacional, na segunda parte deste livro, pegando a América Latina como área de análise. É uma visão panorâmica do comportamento do negro no continente americano de um ponto-de-vista que guarda harmonia com a primeira parte.

A atualidade deste livro de Clóvis Moura é ainda mais significativa no capítulo no qual elabora um esquema metodológico para o estudo do negro no Brasil através daquelas unidades que ele conceitua como grupos *específicos* e *diferenciados*, esquema do qual muitos poderão discordar, mas cujo conhecimento, a partir de agora, é obrigatório para todos os sociólogos e antropólogos empenhados em dinamizar os estudos sobre o negro no Brasil e resolver a sua problemática.

O Autor está elaborando mais alguns trabalhos sobre o negro e a escravidão, todos dentro da mesma perspectiva metodológica, o que proporcionará uma visão diacrônica do problema desde o seu início até os dias atuais.

A EDITORA.

Scanned by TapScanner

NOTA EXPLICATIVA

As três partes que compõem este livro foram escritas em momentos diversos e objetivando fins diferentes. Há, contudo, entre elas, uma unidade fundamental que decorre da existência do problema do negro no Brasil e da perspectiva em que nos colocamos em relação à sua solução na sociedade competitiva.

O primeiro estudo é fruto de um esquema de exposição explorado em duas ocasiões: a primeira no ciclo de conferências sobre o negro realizado no Centro Recreativo e Cultural Flor de Maio, em São Carlos, interior de São Paulo, do qual fomos o coordenador, quando tivemos oportunidade de debater com a comunidade negra daquela cidade a sua situação e pudemos verificar o grau de consciência que ela tem dos problemas criados nos diversos níveis da sociedade local; o segundo, no curso de extensão universitária que ministramos a convite do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina, órgãos setoriais dos seus estudantes e do jornal "Poeira" dos jovens daquela cidade paranaense.

Quanto ao segundo trabalho, que se prende a uma abordagem historicista mais direta, escrevemo-lo como comunicação ao "Colóquio sobre Negritude e América Latina", realizado em Dakar, entre os dias 7 a 12 de janeiro de 1974, para o qual fomos convidados por Leopold Sédar Senghor, presidente do Senegal, e pelo prof. Seydou Madani Sy, Reitor da Universidade de Dakar. Por força do regulamento do Colóquio (exigia que as comunicações fossem redigidas em um máximo de 25 páginas), apresentamos, naquela ocasião, apenas um resumo dentro do espaço solicitado, de trabalho mais extenso que havíamos elaborado. Publicamos, agora, o trabalho na íntegra, acrescido das valiosas contribuições apresentadas durante o encontro por outros participantes, especialmente Nicomedes Santa Cruz, Siles Salinas, A. Archiniegas, Zapata Olivella, Pablo Mariñes e L. Durand. Desta forma, ao tempo em que divulgamos todos os dados que havíamos coligido e os elementos interpretativos que expusemos no trabalho completo, fazemos um acréscimo substancial no texto, apoiado nos informes dos colegas daquele Colóquio aos quais transmitimos nosso reconhecimento e em dados e publicações surgidas após a realização do encontro.

Finalmente, a última parte é composta de uma comunicação que apresentaríamos ao "Simpósio sobre a Imagem do Negro na Sociedade

Scanned by TapScanner

Brasileira" realizado entre os dias 3 a 6 de julho de 1974, pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, da Universidade Federal da Bahia, para o qual fôramos convidados pelo prof. Guilherme de Souza Castro, seu presidente. Infelizmente, por motivos alheios à nossa vontade, não pudemos comparecer. Estamos publicando, agora, de forma bastante ampliada, o que teríamos dito naquela ocasião. Trata-se de um trabalho exploratório, que procura dar uma contribuição metodológica ao estudo do negro no Brasil a partir da abordagem dialética e ao nível de grupos organizacionais que desempenham diversas funções na sociedade competitiva do Brasil. Apesar de ser um trabalho mais voltado para o atual estado dos chamados estudos afro-brasileiros, procura fazer um levantamento histórico-sociológico da problemática, a partir das suas bases estruturais e dinâmicas, objetivando abrir perspectivas metodológicas para que os novos estudiosos possam libertar-se das soluções (ou falácias?) culturalistas ou de outras correntes acadêmicas e consigam sair do incontestável impasse em que se encontram presentemente e possam imprimir-lhes um *ethos* operacional e dinâmico levando em consideração a cotidianidade do negro e do mestiço no Brasil a partir da sua situação social atual.

As três partes estão ligadas ao título do livro, conforme o leitor poderá facilmente verificar. Isto é: procuram abordar a trajetória do negro até os nossos dias e interpretar a seqüência de barragens diretas ou indiretas, institucionalizadas ou não, que surgiram e permanecem, no sentido de marginalizá-lo ou congelar o seu *status* a fim de que ele não participe de movimentos integrativos ou que procurem dinamizar a mobilidade social vertical, e, em contrapartida, os mecanismos de defesa e compensação criados pelo negro para neutralizar as forças desintegrativas que atuam dinamicamente contra ele.

Este processo, ainda em curso e discussão cada vez mais aberta, ou seja, a integração social do negro e as suas reações emergentes às barragens, reações que significam tentativas de aberturas dos leques rigidamente fechados da sociedade competitiva é, portanto, o núcleo de análise do presente livro. No entanto, como o processo não foi ainda concluído, o autor acredita que, dos debates, do estudo, e, acima de tudo, de uma *praxis* social dinâmica daquelas forças e estratos interessados em resolvê-lo é que a sua solução poderá surgir dentro de uma nova configuração, de uma nova ordenação social, atualmente entrevista apenas em termos de *devir* e não das tentativas — embora algumas vezes bem intencionadas — de sua integração em uma sociedade competitiva, na qual ele foi primitivamente marginalizado, baseadas em postulados falsamente democráticos e métodos filantrópicos ridículos e escamoteadores do conteúdo da realidade, muitos deles encobertos por um oceano de erudição.

Quanto ao método adotado, eximimo-nos de maiores explicações. O leitor, à medida que avançar no texto, irá compreendendo em que posição nos colocamos. Queremos, no entanto, frisar que sempre acreditamos nas Ciênciais Sociais como um instrumento de transformação científica da sociedade, operativas e interessadas na problemática estudada e nunca ao nível de simples abordagem *neutra* de problemas, fatos e processos que envolvam o próprio estudioso, deixando-o atra-

Scanned by TapScanner

vés dessa aparente neutralidade acadêmica como o peru no círculo de giz. (1)

Os sociólogos acadêmicos acharão, certamente, muitas *heresias* nas conclusões deste livro, torcendo o nariz como se estivessem cheirando alguma coisa impura. Para eles, o problema do negro deve ser analisado com formol, pinças, assepsia, luvas de borracha e atitude indulgente. Mas, para nós, são exatamente essas *heresias* que configuram às Ciências Sociais — especialmente a Sociologia — a sua vitalidade e permanência e as livram de se transformarem em simples folclore ideológico respaldador de uma ordenação social já historicamente superada. Os jovens que estão estudando e entendendo tão bem esta reformulação por que estão passando essas categorias pétreas, transformadas em camisas-de-força por um determinado tipo de sociedade — a capitalista — sabem que elas estão sendo abaladas pelas *heresias* que desejam encontrar explicação, respostas objetivas e soluções para tudo aquilo que o dogmatismo acadêmico não pôde e não poderá responder. Tal fato leva esses jovens a um estado de inquietação permanente, fazendo muitos deles engrossar as fileiras dos *heréticos sociológicos*.

Todas as vezes que tomamos contato com esses jovens fomos compreendidos e tivemos a alegria de ver que uma grande parte do nosso pensamento já era subjacente em muitos deles. Para essa juventude que se encontra fora ou dentro das universidades, negra ou branca, e que está, em conjunto, de uma forma ou de outra, tentando solucionar o problema que abordamos aqui, é que dirigimos esta obra.

Finalmente, devemos alguns agradecimentos: ao Sr. Benedito Guimarães, presidente na ocasião, do Clube Recreativo e Cultural *Flor de Maio* por haver compreendido a importância do nosso trabalho, quando coordenamos uma série de conferências sobre o problema racial em um clube de negros, proporcionando-nos oportunidade de conviver com a comunidade negra de uma cidade do Interior paulista; ao professor Álvaro Rizolli da Universidade Federal de São Carlos, por haver se interessado e ter participado do ciclo; aos estudantes de Londrina, pelo entusiasmo que demonstraram, acompanhando com interesse, simpatia e destemor o curso que ministramos; aos amigos senegaleses que, durante a nossa estada na África, procuraram saber qual a situação racial, social, política e cultural do negro no Brasil; ao professor L. Durand, velho amigo por correspondência, cujo conhecimento pessoal em Dakar foi uma prazer para nós, pela forma gentil como nos recebeu e acolheu, e a Soraya Silva Moura pela tradução do inglês de trechos de livros e artigos aproveitados por nós.

Queremos igualmente destacar os amigos de São Carlos que nos ajudaram, compreenderam ou estimularam com a sua compreensão. Destacar nomes seria fazer injustiça. Queremos, no entanto, salientar dois que direta ou indiretamente contribuíram para que este trabalho

(1) Sobre a nossa posição atual face à sociologia acadêmica: Cf. Moura, Clóvis: "Da Falácia da Sociologia e da Necessidade da Anti-Sociologia", *in* "Jornal de Debates", S. Paulo, agosto, 1974, Ano XXIX, n.º 5. — Idem: "Sociologia de la Praxis", Ed. Siglo XXI, México, 1976, *passim*.

Scanned by TapScanner

fosse feito: Clóvis Martins de Camargo Ferreira e Sílvia Irene Stefani. O primeiro, superando inclusive diferenças que poderiam nos dividir, acompanhou-nos nos nossos trabalhos observando e sugerindo. A segunda, observando mais do que sugerindo, porém colocando à nossa disposição a sua amizade e a da sua família, o que nos serviu de estímulo permanente.

Queremos enfatizar, porém, nestas linhas finais, que todas as conclusões e deficiências são de inteira responsabilidade do autor.

Scanned by TapScanner

PRIMEIRA PARTE

UMA TRAJETÓRIA: DA ESCRAVIDÃO À MARGINALIZAÇÃO

(De bom escravo a mau cidadão? Dilema Axiológico de um Problema Social)

Scanned by TapScanner

1) — UM DILEMA AXIOLÓGICO

Quando se fala do negro brasileiro costuma-se dizer que ele foi ótimo escravo e, atualmente, é péssimo cidadão.

Este julgamento, que se repete como passado em julgado e se transformou em clichê reproduzido sem mais análise, deve ser enfocado ao nível de interpretação sociológica a fim de que se possa descobrir a sua função numa sociedade competitiva. Em outras palavras: precisamos tentar descobrir as causas sociais, econômicas e culturais que criaram este estereótipo, estereótipo que se repete não apenas em algumas áreas — conforme veremos oportunamente — mas se configura em julgamento quase geral em todas as regiões nas quais o negro entrou como escravo e, no momento, disputa com o branco e/ou outras etnias o mercado de trabalho em nossa sociedade.

Para melhor esclarecer os objetivos do presente trabalho, faremos algumas indagações iniciais, situando e tentando esclarecer este dilema axiológico.

Será esta maneira racionalizada de ver-se a imagem do negro uma forma saudosista de se encarar a escravidão e uma forma negativa de se ver o negro em uma sociedade que se caracteriza pelas contradições agudas ou crônicas geradas pelos interesses em confronto? Será, por outro lado, um estereótipo vindo do nosso passado escravista com implicações subjacentes no presente? Ou surgiu apos a libertação do negro do *status* de escravo, em decorrência da sua presença, como trabalhador livre, no mercado de trabalho?

Será que, no tempo da escravidão, os senhores consideravam os seus *fôlegos vivos* como bons? Ou não será que, pelo contrário, durante o funcionamento da sociedade escravista, montaram todo um sistema de repressão e controle violento e desumano para evitar a natural reação dos escravos contra o regime?

Não será, finalmente, esta forma saudosista de ver-se o escravo (isto é: o passado) como bom, através de uma idealização irreal, e o negro livre (isto é: o presente) como ruim, através da sua deformação sistemática, um reflexo de tensões sociais mais profundas e recentes, criadas pelo atual tipo de sociedade?

Para compreendermos melhor a origem e permanência desta posição em relação ao negro livre passemos à análise da essência de alguns dos valores em jogo.

O que se entenderia, no passado, por *bom escravo?*

Scanned by TapScanner

Seria aquele que, engastado no sistema escravista, produzia com o seu trabalho a riqueza econômica do Brasil, o fausto da classe senhorial, a prosperidade dos seus senhores, fazendo, assim, com que o escravismo conseguisse os elementos capazes de estabilizá-lo, quer no nível econômico, quer social. Bom seria o escravo que não protestava, aceitava o eito, o feitor, os castigos e as torturas; aceitava o seu *status* como sendo eterno e imutável. Seria a escrava que deixava de amamentar o seu filho para dar leite ao do senhor, numa atitude conformada que se perpetuou no símbolo masoquista da Mãe Preta, símbolo que é apresentado como o do comportamento ideal do escravo. Finalmente, o *bom escravo* seria o anti-Zumbi, considerado malfeitor, bandoleiro ou marginal pela classe senhorial da época. Em última instância: seria aquele que vivia na senzala trabalhando, aceitando a sua condição de escravo passivamente, sujeitando-se, social e ideologicamente, aos padrões impostos pelos seus senhores. Seria o negro cativo que tinha como unidade psicológica, plasmando a sua personalidade, os valores do senhor, a ótica do senhor e a ideologia global do senhor. Por isto mesmo sujeitava-se, sem resistência, à estrutura que o oprimia.

Ou, ao contrário, se usarmos outro critério de julgamento, não seria *bom escravo* aquele que, sentindo a distância social que o separava do seu senhor, fugia para as matas, organizava-se em quilombos ou fazia insurreição nas cidades?

Não seria bom aquele escravo que, embora esmagado pelo sistema que o alienava, tinha elementos de análise capazes de levá-lo a uma posição de negação, embora a nível de revolta meramente pessoal ou grupal, e, assim, criava as condições para que o escravismo pudesse ser analisado criticamente? (1)

Por outro lado, não será, atualmente, *mau cidadão* aquele negro livre que procura, através da sua conscientização, levantar o problema da *situação racial* do Brasil e encontrar soluções, globais ou parciais, para ela? Ou será *bom cidadão* negro aquele que aceita o *status quo* e procura ser apenas divertimento, objeto para o branco (como já fora no tempo da escravidão) espécie de mercadoria que se vende nos momentos em que a indústria turística procura se desenvolver no País e, com esta atitude de subalternização, regride socialmente até a uma franja próxima à do antigo escravo?

Não será, porém, *bom cidadão* o negro que não aceita a discriminação racial, o seu confinamento nas favelas, mocambos e alagados,

---

(1) Falando para os estudantes da universidade de Harward, Muhamad Ali (Classius Clay) definia muito bem esta dicotomia de valores dos escravos em relação aos Estados Unidos, também existente no Brasil. Dizia: "Durante a época da escravidão os negros que viviam nas casas dos senhores — e não os das plantações — sentiam-se identificados com os interesses do senhor. Sofriam com o senhor, caíam doentes e alegravam-se com as boas colheitas que, naturalmente, nenhum benefício traziam aos escravos. Outros negros, segundo me fez ver meu amigo Malcolm, eram verdadeiramente conscientes da sua escravidão e não se solidarizavam com os interesses dos seus senhores. O típico negro doméstico, sensível e abnegado é o personagem da novela "Cabana do Pai Tomás". (Cf. Lauriano, José: "Classius Clay ante el Racismo", Imprenta Morato, Montevidéu, 1969. A citação acha-se na página 24.)

Scanned by TapScanner

as restrições que são feitas à sua cor no mercado de trabalho e em muitas instituições, e procura, de uma forma ou de outra, encontrar saída para o impasse através da sua participação em movimentos projetivos?

É visto ainda como *mau cidadão* negro aquele que vive nas favelas, nos cortiços, nos mocambos nordestinos e se situa nas mais baixas camadas sociais, como operário não qualificado, doméstica, mendigo, biscateiro, criminoso ou alcoólatra. É exatamente aquele segmento descendente do escravo, hoje apenas negro livre, porém que não foi, ainda, incorporado, na sua grande maioria, a não ser formalmente, à sociedade civil atual, como cidadão. O negro doente. Avitaminado. Deformado por doenças carenciais. Preterido no trabalho. Vivendo nos terreiros de umbanda e candomblé. (2) Fazendo uso da medicina popular para curar moléstias que atingem, com maior índice de incidência, as áreas ecológicas para onde foi inexoravelmente jogado.

A imagem abstrata que os estratos superiores que se julgam brancos têm do *negro* é reflexa dessa realidade social, econômica e cultural na qual ele se encontra imerso. Concluem daí que ele não tem condições para desfrutar da liberdade, pois dissipa-a na cachaça, no amor livre e na maconha. Para esses estratos, o negro, desde que conseguiu livrar-se do cativeiro vem demonstrando como, por uma questão de inferioridade congênita, incurável, não tem condições de competir com o branco, que é visto como membro de uma raça mais inteligente, *limpo*, culto, que pauta o seu comportamento por padrões morais mais elevados aos quais o negro não poderá chegar.

O negro marginalizado, por isto, é visto através de racionalizações como *sujo*, incapaz de disputar com o branco a liderança da sociedade, nos seus diversos níveis. Fazem uma ligação reificada, para usarmos a terminologia lukacsiana, entre a etnia negra e a situação de pobreza, exploração e delinqüência a que os seus elementos marginalizados pela sociedade capitalista chegaram, especialmente nas grandes cidades. A partir daí conclui-se que se ele se encontra presentemente marginalizado e em situação inferior ao branco, isto se deve fundamentalmente, à sua própria incapacidade e não às barragens de peneiramento que lhe foram impostas. (3)

---

(2) Sobre a função dos terreiros de Candomblé, Xangôs, macumba e umbanda/quimbanda na cotidianidade do negro, voltaremos na última parte deste livro.

(3) A definição sociológica de *peneiramento* é dada com precisão por Emílio Willems. Afirma ele: "podemos classificar os processos de peneiramento sob cinco pontos de vista:

a) — organizado (institucionalizado);
b) — não organizado (difuso).

Levando em conta as *relações sociais* entre as pessoas que se tornam instrumentos ativos ou passivos da ação de peneiramento, este pode ser:

a) — intragrupal;
b) — intergrupal.

O critério de número leva à distinção de:

a) — peneiramento individual;
b) — peneiramento coletivo.

Scanned by TapScanner

Conforme veremos adiante, o preconceito passa a ser encarado como visão *natural* de uma realidade social e não como expressão de uma racionalização que o branco das classes dominantes criou para justificar o seu *Ego* através da deformação do *Alter*. (4)

A marginalização do ex-escravo (5) no Brasil, decorre, em primeiro lugar, no plano teórico, do fato de não ter o escravo condições

---

Aplicado, enfim, o ponto de vista do *movimento* que acompanha, invariavelmente, qualquer processo de peneiramento, este pode-se realizar:

a) — no espaço social;
b) — no espaço geográfico.

É óbvia a coincidência dessas categorias na realidade. Qualquer peneiramento social ou cultural tem de ser, forçosamente, organizado ou não, intragrupal ou intergrupal, individual ou coletivo, operando-se no espaço social ou geográfico, ou em ambos simultaneamente. (Willems, Emílio: "Problemas de uma Sociologia do Peneiramento", *in* "Revista do Arquivo Municipal", S. Paulo, número LXXV, pp. 9-10).

(4) Quando nos referimos a brancos no Brasil, temos em mente, não um tipo antropológico puro, ou uma etnia uniforme, pois usamos a palavra num nível de interpretação sociológica mais compreensivista, que leva em consideração uma série de valores da sociedade competitiva. Ao aplicá-la, queremos referir-nos ao *branco por autodefinição*, isto é, aquele elemento que, embora tendo mescla de sangue negro ou indígena, define-se como *branco* por encontrar-se em uma posição social capaz de branqueá-lo e fazê-lo passar por banco nos diversos níveis de contacto com as classes dominantes. Por outro lado, ao falarmos de *negro* não objetivamos também o *negro puro* mas, definir uma etnia que vinda de matrizes negras, conserva a sua cor próxima a essas matrizes, e, por elementos de cultura, posição social e econômica, formam uma unidade que é tida como representativa do negro, pela sociedade *branca*. O *branco por autodefinição* portanto, representa uma visão simbólica que as classes dominantes têm delas mesmas, reflexa da visão deformada de si e dos demais segmentos étnicos que compõem a sociedade brasileira. Escolhendo como padrão ideal para espelhar-se a cor branca, em decorrência do fato de sermos um país de visão reflexa, em conseqüência da nossa posição estruturalmente dependente e situacionalmente periférica como nação, essas classes querem se igualar, pela cor, à dos antigos colonizadores ou à dos países que lideram atualmente o neocolonialismo, a fim de se nivelarem àqueles que nos exploram. Desta forma, ao tempo em que se afastam das classes exploradas, unem-se ideologicamente às instituições e grupos que vêm como causa do nosso atraso o fato de sermos um país de maioria negra e mestiça. Como vemos, o conceito de *branco* em todo o percurso do presente trabalho, parte do critério de que ele possui, no Brasil, uma grande margem de conotações, variando de acordo com a condição social, cultural ou política de cada um. É mais uma categoria sociológica que antropológica e reflete mais a nossa posição de subordinação visual aos padrões das nações que nos exploram do que uma visão autoconsciente da nossa composição étnica.

(5) Quando nos referimos a *ex-escravos* não o fazemos apenas no plano em que o faz Octavio Ianni ("Raças e Classes Sociais no Brasil", Rio de Janeiro, 1972, p. 50) que vê no termo a permanência no liberto de elementos psíquicos e sociais do escravo antigo. Tal interpretação, embora funcione em termos estáticos e parciais de análise, foge a uma configuração dialética e totalizadora pois, acreditamos, o *ex-escravo* é aquele elemento que inicialmente e de forma racionalizada, *era visto* pela sociedade global, especialmente no mercado de trabalho, como incapacitado para exercer uma série de atividades que eram resguardadas para o trabalhador branco, especialmente imigrante no caso de São Paulo. Desta forma, quando nos referimos a *ex-escravo* temos em vista uma definição mais abrangente que engloba tanto aquelas limitações subjetivas, destacadas muito bem por Octavio Ianni, — o trauma da escravidão — decorrentes da herança que o negro adquiriu do cativeiro, como a contrapartida, vinda de *fora para dentro*, ou seja, a imagem que a sociedade

Scanned by TapScanner

cognitivas capazes de poder elevar as suas lutas — pela sua própria situação estrutural de escravo — ao nível de tomada do poder político, o que significaria a modificação qualitativa do sistema de produção existente a partir e terminando com essas lutas.

O escravo não tinha condições, conforme acentuamos, de estabelecer um novo tipo de ordenação social. Os mais avançados dos seus membros viam, apenas, a luta individual ou grupal, sem estabelecer projetos de ordenação social superiores para substituírem aquele que eles desejavam destruir. Isto não diminui, porém, a importância social dessas lutas, desgastando o regime e colocando-o em xeque frente ao trabalho livre, conforme já afirmamos em outro local. (6)

Aliás, os sociólogos brasileiros que estudam a escravidão elidem sistemática ou parcialmente do seu campo de análise, ao procurarem explicar as contradições que geraram as modificações registradas no período escravidão/trabalho livre, as lutas dos próprios escravos, como se elas não tivessem influído e pesado, dentro de parâmetros cognitivos estruturalmente limitados, mas socialmente muito mais relevantes do que se pensa, no resultado do processo. (6-A)

---

competitiva tinha dele e que era, *antes de mais nada*, a de um incapaz para o trabalho qualificado no mercado livre. Insistimes no assunto porque ver-se no conceito de ex-escravo apenas uma parte da realidade, sem se completar com a outra, que é para nós a mais importante, leva-nos a entender deformadamente toda a evolução social posterior dos negros e pardos no Brasil, atribuindo-se unilateralmente a esta defasagem interior do *ex-escravo* a situação atual dos seus descendentes. Parece-nos muito mais importante no processo, a visão que as classes dominantes tinham do egresso das senzalas, conceituando-o, já, através da mediação ideológica de valores formados no bojo da sociedade competitiva. Essa ideologia determinava a sua marginalização muito mais do que uma suposta herança escravista em nível psicológico que o autobarrava.

(6) Cf.: Moura, Clóvis: "Rebeliões da Senzala" (Quilombos, Insurreições. Guerrilhas), Ed. Conquista, Rio de Janeiro (2.ª Edição), 1972.

(6-A) Este "logro" social é, muitas vezes, expresso em atitudes e comportamento de protesto. Especialmente entre as camadas negras intelectualizadas, que estão formando uma pequena burguesia de cor, sente-se a sensibilização para este aspecto da trajetória do negro na sociedade brasileira. Em um boletim intitulado REUNIÃO e que já é o "resultado do encontro da comunidade negra preocupada em discutir e esclarecer uma série de fatos de interesse" lemos: "O que deixamos de guardar foi enriquecer ainda mais aos senhores. Daí hoje verificamos a extrema situação oposta: de um lado uma fortuna antiga; guardada no decorrer do século, do outro lado uma pobreza sem par no nosso quadro social. A diferença entre quem guardou 330 anos e que (sic) ficou sem nada é muito grande e a superação desta diferença torna-se praticamente impossível. É como se estivéssemos em uma corrida, que (sic) vai à nossa dianteira, está 330 anos à frente. Como alcançá-lo? Nem mesmo com um grande desempenho. Portanto, a igualdade econômica é algo muito difícil. Este fato serve de explicação a uma série de fatos que sofre nossa comunidade: marginalidade, indigência, não é pois sem motivo que muitos dos nossos são assaltantes e trombadinhas. Todos sabemos que há uma relação entre a miséria e o crime, somente pessoas de espíritos fortes não se transviam. O que se pode esperar de uma pessoa que desde a infância só conhece a miséria? A sociedade que mantém tal situação sabe o risco que corre. Entretanto o aspecto econômico não é só o que conta. Lutamos pois, por outros direitos pertencentes a todas as pessoas humanas: liberdade de agir, proceder e desenvolver nossas capacidades como as demais pessoas. Sem restrição discriminatórias" (REUNIÃO boletim sem data, distribuído em 1975) — Pelo exposto vê-se que, após constatarem a situação em que vive grande parte da população negra, os

Scanned by TapScanner

Por isto, ainda não se pode aquilatar, em termos aproximativos sequer, o nível de importância e o grau de profundidade das lutas do escravo rebelde, do quilombola das matas ou insurreto das cidades, no processo social que desembocou na Abolição. Véus ideológicos ainda persistem impedindo que se possa fazer uma interpretação global dessas lutas, pois a maioria dos cientistas sociais se debruça sobre outras questões menos relevantes, porém de maior interesse para os seus planos de estudos e objetivos universitários. Até o momento, a maioria dos sociólogos e historiadores brasileiros pouco tem pesquisado neste sentido, como se, nesse processo contraditório, longo e cheio de fatos dramáticos, as lutas dos escravos, tanto em São Paulo como especialmente no Nordeste, Minas Gerais e Norte do País não tivessem influído na sua conclusão. (7)

Em segundo lugar, pelos mecanismos de direcionamento econômico que foram deflagrados posteriormente e que ele não controlava porque estavam nas mãos das classes dominantes, as quais determinaram as subseqüentes etapas de desenvolvimento sócio-econômico do País e a sua própria composição humana, atuando no sentido de eliminá-lo praticamente, como trabalhador livre, pelo menos parcialmente, dificultando, assim, a possibilidade da sua emersão, em pé de igualdade no novo mercado de trabalho que se criava. Desta forma, uma sistemática de peneiramento contra o ex-escravo, após a Abolição, permeou as suas oportunidades de integração na sociedade capitalista emergente.

Em terceiro lugar, devemos incluir como fator da sua marginalização os diversos atos que foram tomados após a Abolição — em favor do imigrante estrangeiro — conseqüência da solução parcial e compromissada para o problema que as classes dominantes do Império impuseram à sua consecução. Sem uma política de absorção do ex-escravo na nova economia, a Abolição se transformaria em uma "ironia atroz", para usarmos a expressão de um dos seus líderes. (7-A)

---

seus autores não se referem a nenhuma mudança estrutural da sociedade, almejando, apenas, que lhes sejam concedidos aqueles direitos de cidadão em pé de igualdade com os demais, numa sociedade competitiva. Não conseguem, portanto, transpor o véu da reificação que existe entre a sociedade atual e a situação em que se encontram.

(7) Os livros que tratam especificamente das lutas dos escravos brasileiros ainda são raros. Destacamos no particular: Luna, Luís: — "As Lutas dos Escravos Negros contra a Escravidão", Ed. Leitura, Rio de Janeiro, 1968; Carneiro, Edison: "O Quilombo dos Palmares", Ed. Brasiliense, São Paulo, 1947; Freitas, Décio: "Palmares: a Guerra dos Escravos", Ed. Movimento, Porto Alegre, 1973; Jurema, Adherbal: "Inssurreições Negras no Brasil", Ed. Mosart, Recife, 1938; Freitas, M. M. de: "O Reino Negro de Palmares" (2 vols.), Bibl. do Exército, Rio de Janeiro, 1954; Goulart, José Alípio: "Da Fuga ao Suicídio", Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1972; Silva, Martiniano J.: "Sombra dos Quilombos", Ed. Barão de Itararé e Ed. Cultura Goiana, 1974. Outros autores, como Nina Rodrigues, referem-se a essas lutas, mas sem analisá-las sistematicamente.

(7-A) Alguns políticos e intelectuais desejaram que houvesse uma reforma no sentido de o ex-escravo ser integrado na economia baseada no trabalho livre. Infelizmente, suas idéias não tiveram eco, pois o tipo de capitalismo que iria se

Scanned by TapScanner

Há quem divida a passagem do *status* do escravo brasileiro para o de cidadão em dois estágios. No primeiro, ele seria apenas ex-escravo para, posteriormente, ingressar na categoria de cidadão, integrando-se definitiva e completamente na sociedade brasileira. De um ponto de vista sociologicamente formal e acadêmico, talvez se possa aceitar pacificamente o gradiente. No entanto, se o cientista social penetrar nas áreas onde se encontra a maioria da população negra e mestiça do Brasil, especialmente na capital paulista e na maioria das grandes cidades do País, verificará sem muito esforço, depois de um período de contato com os seus habitantes, que a extensão do conceito de cidadão a eles é muito relativa. Na realidade, são tratados como se nenhum daqueles preceitos jurídicos que protegem o cidadão e as conquistas sociais que lhe dão conteúdo fossem-lhes aplicadas. Sem analisarmos, por enquanto, o preconceito de cor, devemos destacar aqui o comportamento das instituições e órgãos repressores, membros de organismos de controle social e liderança políticas tradicionais para concluirmos que, de fato, de cidadãos eles não têm quase nada.

---

desenvolver seria na base da conservação do latifúndio e por isto se chocaria com esses projetos mais lúcidos. André Rebouças chegou a escrever: "Vimos por toda parte o homem, a mulher, o menino correndo como cães famintos atrás do trabalho e do Salário. E em todos esses países, ouvimos os parasitas do Capital, cínicos e egoístas repetirem a grita: Há falta de braços, os salários estão elevadíssimos. (...) A verdadeira interpretação da frase oficial — carência de braços — é que o Império necessita de reformas sociais, econômicas e financeiras importantíssimas que permitam o aproveitamento de milhares de indivíduos que vegetam em nossos sertões, e ao mesmo tempo atraiam a imigração espontânea da população superabundante da Europa". (Rebouças, André: "Agricultura Nacional", Rio de Janeiro, 1883, pp. 380/383). — Outro que pensava em reformas capazes de integrar o ex-escravo após a Abolição, foi Henrique de Beaurepaire Rohan. Preconizava "o fim da mão-de-obra escrava e a Abolição para daí a dez anos, sugeria a conversão dos escravos em colonos e a transformação das fazendas em 'colmeias agrícolas', por um sistema de retalhamento da grande propriedade, pelo qual o fazendeiro cederia o domínio útil da terra aos foreiros perpétuos. Propunha simultaneamente a criação de fábricas centrais, onde fossem preparados os produtos colhidos. Seguia, nesse sentido, as idéias de André Rebouças." (Costa, Emília Viotti da: "Da Senzala à Colônia", Ed. Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1966, p. 131). — Outro que também levantou o problema na época, foi Rui Barbosa. Afirmava que "estava libertado o antigo, o primitivo operariado brasileiro, aquele a quem se devia a criação da nossa primeira riqueza nacional. Terminava o martírio em que os obreiros dessa construção haviam deixado, não o suor do seu rosto e os dias da sua vida, mas todos os direitos da sua humanidade contidos e pagos em opróbrios, torturas e agonias. Era uma raça que a legalidade nacional estragara. Cumpria às leis nacionais acudir-lhe na sua degradação, em que tendia a ser consumida, a se extinguir, se lhe não valesse. Valeram-lhe? Não. Deixaram-na estiolar nas senzalas de onde aumentara o interesse dos senhores pela sua antiga mercadoria, pelo seu gado humano de outrora. Executada, assim, a Abolição era uma ironia atroz. Era uma segunda emancipação o que teria de empreender, se o abolicionismo houvesse sobrevivido à sua obra, para batizar a raça libertada nas fontes da civilização". Concluía enfaticamente: "Evidentemente, senhores, as duas situações distam imenso uma da outra. Entre a posição do trabalhador e a do escravo não há nada substancialmente comum. Mas uma relação de analogia as subordina à mesma ordem moral de idéias. Ambas interessam o trabalho: a primeira nas liberdades elementares do cidadão; a segunda na independência econômica do trabalhador". (Citado por Moura, Clóvis: "Rui Barbosa", *in* "Os Forjadores do Mundo Moderno", Ed. Fulgor, S. Paulo, 1966, vol. 6, p. 45).

Scanned by TapScanner

Os aglomerados marginalizados das grandes cidades destacam-se exatamente por isto: não há para os seus habitantes nenhuma garantia de segurança, isto sem destacarmos a falta de estabilidade nos empregos eventuais (pois quase sempre funcionam na faixa do subemprego). A violência é quase cotidianamente usada contra eles, através de razias noturnas do aparelho policial. Há falta de elementos de defesa dos membros dessas comunidades marginalizadas quase total. Muitas vezes registram-se "batidas" coletivas feitas pela polícia violentamente, invadindo domicílios. Comumente verifica-se o desaparecimento puro e simples de seus membros, muitos deles delinqüentes, que são sumariamente eliminados pelos órgãos repressivos, os Esquadrões da Morte, sem que tenham a mínima possibilidade de invocar, muito menos aplicar, os seus direitos de cidadãos. Há um ponto-limite a partir do qual aqueles direitos que caracterizam o cidadão deixam de existir para eles que, por seu turno, criam seus mecanismos de defesa específicos para tal estado de coisas, elaborando um verdadeiro código de honra de lealdade entre si e de hostilidade às pessoas, grupos ou instituições que representam as forças de repressão. Aliás, o professor Nélson Hungria, dentro de uma abordagem jurídica, destacou a situuação em que se encontram as comunidades de negros e mestiços proletarizados no Brasil. Afirmou que os negros atualmente "formam o grosso das 'favelas', que não podem deixar de ser perenes focos criminógenos ou áreas de delinqüência endêmica. Nas zonas rurais o seu teor de vida não é melhor. Dir-se-ia que continuam escravizados, preferidos para os trabalhos mais rudes, vivendo em desabrigadas cafuas de taquara e sapé, sem a menor oportunidade de atenuar as privações a que os reduzem, sob o ponto de vista material, a um *status* bem próximo ao dos índios". (8)

Muitos desses negros, atingidos pelas condições objetivas em que vivem, sentem-se lesados socialmente. Alguns descarregam esse sentimento de frustração na criminalidade e na agressão pura e simples. Outros recebem a influência de movimentos negros que existem em outros países, especialmente nos Estados Unidos ou nos países africanos: o *Black Power*, os "Panteras Negras", o movimento da "Negritude" e outros. Desta dupla situação nasce o *protesto negro* que se manifesta de diversas maneiras: desde a organização de grupos específicos negros com vários papéis e funções, à formação de uma intelectualidade negra que toma posição de contestação contra essa realidade. Um desses intelectuais assim manifesta esse sentimento:

"Mas, irmão fica sabendo:
Piedade não é o que eu quero,
piedade não me interessa.
Os fracos pedem piedade;
eu quero coisa melhor.
Eu não quero mais viver

---

(8) Hungria, Nélson: — "A Criminalidade do Homem de Cor no Brasil", *in* "Jornal Brasileiro de Psiquiatria", Rio de Janeiro, vol. I, n.º 7, 1950, p. 18.

Scanned by TapScanner

nos porões da sociedade
não quero ser marginal.
Quero entrar em toda parte,
quero ser bem recebido.
Basta de humilhações!
Minh'alma já está cansada.
Eu quero o sol que é de todos.
Quero a vida que é de todos.
Ou alcanço tudo o que eu quero
ou gritarei a noite inteira
como gritam os vulcões,
como gritam os vendavais,
como grita o mar!
E nem a morte terá força
para me fazer calar!" (9)

Outra manifestação de inconformismo é expressa desta forma:

"Os pretos vieram.
Os pretos sofreram.
Os pretos trabalharam.
Os brancos enriqueceram."

Ou, então:

"Hoje, tantos anos decorridos,
ressoa em nossos ouvidos
o grito da multidão:
Somos escravos libertos
mas se não há tronco nem peias,
se abertas foram as cadeias,
vivemos noutra prisão...
É a prisão da pobreza,
do negro estendido
sob o sol que lhe negou o brilho...
Olhar cansado e sofrido,
mãos pedindo esmolas,
pagando o alto preço
de negro escravo ter sido..." (10)

Outro exemplo:

"Eu conheço um grito de angústia,
e eu posso escrever este grito de angústia,

---

(9) Assunção, Carlos: — "Protesto", *in* Cadernos de Cultura da ACN, n.º 1, 1958, p. 33.

(10) Souza, Magdalena de: — "O Tema que não é Esquecido", S. Paulo, 1972 (Edição da Autora), pp. 35/36.

Scanned by TapScanner

e eu posso berrar este grito de angústia,
quer ouvir?
Sou um negro, Senhor, sou um... negro!" (11)

Finalmente esta outra peça de protesto:

"Eu sinto em minhas veias
o grito dos cafezais.
Enxergo em minhas mãos a sombra
dos meus irmãos
vergastados pelo chicote
dos senhores de terra.
Aqueles que carregam o Brasil nas costas
não têm túmulos
nem legendas;
seu sono não é velado,
seu nome ninguém conhece
.....
A grandeza da minha terra
tem seus pés fincados
na alma da minha gente,
na fome de minha gente,
no sonho de minha gente,
oculta nos presídios,
nos mocambos, nas favelas,
na hemoptise que escreve com sangue
a sorte da minha raça.
Não mais farei versos bonzinhos
para o agrado dos meus novos senhores.
Escuta "Capitão-do-Mato":
Daqui por diante
só cantarei o destino da gente
que estua em meu sangue de negro.
Meu poema terá o gosto amargo
do desespero do meu povo." (12)

A esta literatura engajada dos negros a sociedade *branca* reage. Em primeiro lugar, não toma conhecimento dessa produção como peça literária. Há sempre um julgamento formal e quase sempre formalista dessas peças. E a literatura produzida por negros, na medida em que expressa o *protesto negro* é, também, marginalizada. Os comentários mais generalizados são calcados em valores *brancos*, que repelem a forma de expressão que os negros encontram para exprimir sua problemática. Em segundo lugar, esses poetas são muitas

---

(11) Camargo, Oswaldo de: "15 Poemas Negros", Ed. da Associação Cultural do Negro, S. Paulo, s/d. pp. 51/2.

(12) Oliveira, Eduardo de: "Evangelho da Solidão": — Ed. ILA — Palma, São Paulo, 1969, pp. 105/6.

Scanned by TapScanner

vezes ridicularizados: "onde já se viu negro ser poeta", ou quando se trata de poetisa: "lugar de negra é na cozinha, será que ela não sabe procurar o seu lugar?", etc. Em terceiro lugar, procuram convencer-se de que essas poesias são "artificiais", "insinceras", "fingidas", imitação ao negro norte-americano, porque não há "problema racial" no Brasil. Desta forma, a ideologia *branca* consegue autoconvencer-se, escamoteando, cobrindo ou deformando o dilema que existe na sociedade brasileira.

O negro que, ao realizar-se como escritor, não *branqueia* a sua temática, não se incorpora às correntes de produção oficiosas e acadêmicas, passa a ser visto, também, como deformado, contestador sem motivo e, muitas vezes, mal-agradecido. É o "negro ingrato", que teve oportunidade de aprender a ler e escrever, porém, ao invés de procurar ajudar a "construir a nação comum" coloca-se numa posição racista, tentando, com seu exemplo negativo separar os demais negros da comunidade. Invertem o racismo e procuram convencer-se e aos outros de que o negro que assim procede é um exemplo concreto de *isolacionismo*.

Aliás, a ideologia que o branco criou do *isolacionismo* do negro é uma das mais usadas, porque reflete, de certa maneira, um aspecto ao mesmo tempo particular e deformado do problema. Quando debatemos este fato ele é levantado com uma ingenuidade pasmosa. De certa forma, afirmam, o negro é culpado, porque se isola. Não vêem que este chamado isolacionismo do negro já é a segunda fase de um processo que se inicia quando ele é expulso, direta ou indiretamente, da sociedade *branca*. Assim, para o intelectual negro resta o dilema de branquear-se, abandonar os seus problemas e os seus grupos de origem, ou permanecer como intelectual contestador. É outra forma de ser *mau cidadão*.

Da mesma maneira como ele foi expulso do centro de produção material foi, também, por igual motivo, expulso da camada que produz as idéias e a cultura tradicional.

Dois tipos de negro — o contestador e o marginalizado — seriam, assim, os exemplos típicos de maus cidadãos. O primeiro, porque não aceita mais permanecer eternamente como parte passiva no processo de transformação social e na conquista das possibilidades de conforto, ascensão social, cultural e política que essa transformação possa proporcionar a ele, dentro dos quadros do próprio regime atual. O segundo, porque não encontrou possibilidades de ascender socialmente, em consequência de uma série de barragens institucionalizadas ou indiretas que lhe foram impostas pelas estruturas de poder e classes interessadas na sua exploração, desde a Abolição.

O mau cidadão negro seria, desta forma, o radical, contestador ou descontente, que se insere nas diversas organizações ou grupos que procuram dinamizar a realidade social a fim de integrá-lo definitivamente no nível de cidadão, ou o que foi atirado, por um longo e inexorável processo de marginalização, ao alcoolismo, à prostituição, ao crime, à mendicância e outras formas de comportamento social assimétrico. O *radical* e o *marginal*, *grosso modo*, poderão, pois, ser apresentados como os modelos do *mau cidadão* negro, aos quais se

Scanned by TapScanner

contraporia o do *bom escravo* do passado. O estabelecimento desses idealtipos reflete a essência contraditória dos valores da sociedade capitalista brasileira em relação aos seus estratos inferiorizados e marginalizados e desemboca em uma série de medidas práticas de controle social e atos repressivos que servirão para manter inalterados os padrões e valores tradicionais. Em outras palavras: são dois julgamentos que refletem a ideologia das classes sociais dominantes na sociedade brasileira.

Vemos, portanto, que *ruindade* e *bondade* são conceitos criados por uma classe social que detém condições de estabelecer o que é *bom* e o que é *mau* de acordo com os valores e idéias dominantes. São valores já estabelecidos e que se chocam com os emergentes na sociedade, pois, nem sempre, ou melhor, quase nunca, aquilo que é *bom* para os estratos que se situam no cume da pirâmide, coincide com o que é *bom* para aqueles que se encontram na sua base. Por outro lado, o conceito de moral e a formalização de uma ética são também condicionados pelo tipo de estrutura social existente que lhe imprime o *ethos* fundamental e dominante.

No caso específico do negro brasileiro, que além de ter vindo da situação inicial de escravo, pertence a uma etnia que possui uma determinada *marca*, segundo os padrões *brancos*, o problema se agrava e surge, em conseqüência, uma série de barragens e razões justificatórias, capazes de impedir a sua ascensão social massiva. Desta forma, os valores etnocêntricos das classes dominantes representam uma redoma ideológica que tem como função impedir a mobilidade vertical dos seus estratos inferiores.

Por tudo isto, para conhecermos melhor e mais verticalmente essa trajetória de escravo a ex-escravo e de ex-escravo a cidadão, vamos fazer um apanhado histórico para vermos por que ele deixou de ser o *bom escravo* idealizado, ou melhor, ideologizado por uma ótica pretensamente paternalista e passou a ser visto como o mau cidadão atual.

Scanned by TapScanner

2) — CIDADÃO REPELIDO

Após a Abolição, o negro, egresso das senzalas, por uma série de razões que serão apresentadas adiante, ficou sem condições de engajar-se no processo de trabalho livre na proporção que devia para não se marginalizar. Junte-se a ele o grande número de libertos que, tendo saído da escravidão, não haviam sido incorporados ao sistema de trabalho criado após o 13 de Maio. Esta impossibilidade do negro livre integrar-se a curto prazo, deve-se, em primeiro lugar, a que a escravidão, como sistema de produção criava limitações estruturais que impediam o negro de ter interesse relevante pela mercadoria que produzia. Separava-se radical e completamente dos bens que criava, não participava, nem mesmo através da venda da sua força de trabalho, na troca de mercadorias, pois ele próprio era mercadoria que circulava no sistema escravista.

Isto o alienava de tal forma que o impedia de *ver-se* e elaborar valores de contestação globais e racionais ao sistema. Demonstrava, apenas, através de atitudes de rebeldia individuais ou grupais, sem objetivos definidos mais radicais, o descontentamento que o atingia. Definia-se, assim, em face da própria situação do escravo, um pensamento meramente fragmentário, que não lhe dava condições de romper o círculo que o prendia à estrutura, por não ter condições de elaborar um sistema ideológico capaz de desaliená-lo.

Em segundo lugar, o trabalho escravo era rotineiro (conforme já foi exaustivamente abordado por inúmeros sociólogos e historiadores) e nele os próprios senhores, que consideravam os escravos simples objetos, não procuravam aperfeiçoar, do ponto-de-vista técnico, as suas fazendas e engenhos a fim de que a produtividade fosse maior, pois havia possibilidade de reposição fácil do escravo (especialmente antes de 1850), muitas vezes até vantajosa, através da compra de outro. Desta forma e por estes motivos, ao advir o 13 de Maio, os ex-escravos viram-se sem condições de alcançarem um grau de engajamento efetivo no mercado de trabalho como trabalhadores livres. Foram repelidos como cidadãos.

Finalmente, por ser o ex-escravo considerado excedente no novo campo de oportunidades que se abria, não houve nenhuma política de readaptação, integração e assimilação dele ao sistema que se criava. Pelo contrário. Quando surgiu o trabalho assalariado no Brasil, como forma de produção, o ex-escravo, que até antes da Abolição

Scanned by TapScanner

se encontrava no seu centro, recebeu, imediatamente, o impacto oriundo da concorrência de outra corrente populacional que vinha para o Brasil vender a sua força de trabalho: o imigrante. Esse fluxo migratório, ao entrar no mercado de trabalho deslocava o ex-escravo do centro do sistema de produção para a sua periferia, criando as premissas econômicas da sua marginalização. Em São Paulo principalmente, quando a mão-de-obra escrava deixou de existir já havia em curso um processo migratório regular que, inclusive na agricultura, competia com o trabalho escravo em faixas de atividades cada vez maiores. Por este motivo, tudo aquilo que era *novo* na sociedade *nova* que se criava com o trabalho assalariado, foi suprido quase que exclusivamente pelo imigrante que chegava, como *excedente populacional* da Europa, aliviando tensões sociais no Velho Continente e vendendo, no Brasil, a sua mão-de-obra, como trabalhador livre.

Criou-se, em conseqüência, uma grande massa marginalizada que, ao sair das senzalas, não tinha condições para ingressar no processo de produção, em pé de igualdade com o novo concorrente que chegava. Por isto é que podemos ver, já antes da Abolição, um fenômeno que reflete este fato: a diminuição da participação da mão-de-obra escrava no conjunto da economia brasileira ao tempo em que o surto migratório se avoluma, embora somente após 1888 ele venha a ampliar-se poderosamente. Na seguinte estatística, por exemplo, podemos ver a diminuição do trabalho escravo, do ponto-de-vista global, na economia brasileira:

Ano	*População*	*População escrava*
1850	5.520.000	2.500.000
1852	8.429.672	1.510.000
1887	13.278.616	723.419

FONTE: Caio Prado Júnior — *"Evolução Política do Brasil e outros Ensaios"*, São Paulo, 1957.

Vemos, pelos números acima o decréscimo da mão-de-obra escrava no conjunto da economia nacional e o aumento da população livre. Essa população livre, no entanto, levava já no seu bojo um grande percentual de ex-escravos que — por alforria ou outras formas — conseguiram a liberdade. Menos de um milhão de escravos foi beneficiado com a chamada Lei Áurea. Para esclarecer melhor: em 1850 (ano da Lei Eusébio de Queirós) a população escrava perfazia 31% da nossa população; em 1852, cai para 15% e, finalmente, em 1887 não passava de 5% no conjunto da população brasileira. (1)

(1) Em 1872, os foros constituíam 72% da população de cor no Brasil. Como essa massa populacional foi absorvida pela nossa economia em decadência (salvo a região da lavoura do café) ainda não foi estudado com a profundidade que o fato requer. No entanto, para compreendermos o problema de forma realista, devemos analisar os

Scanned by TapScanner

Ao tempo em que diminuía o número de escravos, criava-se concomitantemente uma enorme população que não tinha acesso às fontes de trabalho, isto porque, à medida que o negro deixava de ser escravo, deixava, também, na sua esmagadora maioria, de ter ocupação regular. O mais que podia conseguir era a faixa do subemprego pois não havia, em conseqüência da defasagem entre a sua capacidade e as necessidades do novo tipo de trabalho e da ideologia de barragem que surgiu, possibilidades de absorvê-lo a curto prazo.

Esta estatística revela-nos outra face do problema:

1882	
População incluindo as cinco principais Províncias do País: São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará e Rio de Janeiro:	
Trabalhadores livres	1.433.170
Trabalhadores escravos	656.540
Desocupados	2.822.583

FONTE: J. M. Camargo Júnior — *"A Abolição e suas Causas"*, in *"Estudos Afro-Brasileiros"*, Rio de Janeiro, 1935.

Essa grande população desocupada era exatamente aquela que estava saindo das senzalas e não tinha condições de se incorporar ao processo de trabalho novo. O número de desocupados, por isto, somava quase o dobro dos trabalhadores livres. Era, portanto, uma substituição a curto prazo que se estava fazendo no conjunto da economia brasileira não apenas nas suas relações de produção, mas do próprio trabalhador. A massa da mão-de-obra nova, após a Abolição, não cresceu em conseqüência do aumento vegetativo líquido da nossa população, fato que poderia fazer com que, a longo prazo, mesmo passando-se por uma crise de qualidade da mão-de-obra, houvesse possibilidades de uma dinâmica integrativa capaz de aproveitar o ex-escravo na categoria de trabalhador livre. Não foi, assim, porém, que se deu no Brasil a passagem da escravidão para o trabalho livre, mas através da injeção maciça da mão-de-obra alienígena, fato que veio desequilibrar o ritmo de absorção do ex-escravo na economia de modelo capitalista, alijando-o praticamente de participar em igualdade de condições com aqueles que vinham de fora.

Para que se tenha idéia do fluxo de força de trabalho estrangeira que entrou somente em São Paulo, no período de substituição do trabalho escravo pela mão-de-obra livre vejamos a tabela abaixo

---

dados estatísticos que transcreveremos depois, onde se constata que, em 1882 (dez anos, portanto, após a que registrou o percentual de forros no conjunto da nossa população) o número de desempregados em relação ao total da população, nas cinco principais Províncias, era alarmante. Essa grande massa marginalizada era composta de negros e pardos forros, pois o dinamismo econômico do nosso desenvolvimento não se processou em ritmo capaz de absorvê-los.

Scanned by TapScanner

bastante esclarecedora. Por ela podemos calcular o que significou para o negro esse período no qual, de um lado, dinamizavam-se os mecanismos de desenvolvimento da sociedade, e, de outro, barravam a sua participação nesse desenvolvimento, lançando-o à franja marginal do sistema cujo centro era ocupado pelo trabalhador estrangeiro:

QUADRO DOS IMIGRANTES ENTRADOS EM SÃO PAULO DE 1827 a 1899

Anos	*Imigrantes*	*%*	*Anos*	*Imigrantes*	*%*
1827-1829	955	0.10	1860-1861	1.681	0.17
1830-1839	304	—	1870-1879	11.730	1.24
1840-1849	649	—	1880-1889	183.979	20.00
1850-1869	6.310	0.70	1890-1899	737.076	77.00
Total Geral				940.684	100.00

FONTE: Sálvio de Almeida Azevedo — "Imigração e Colonização no Estado de São Paulo" — RAM, Ano VII — Vol. LXXV — 1941.

Diante dos mecanismos de desenvolvimento que foram libertados, houve um movimento de proteção a esses imigrantes, através de uma política dirigida e de planos integrativos, enquanto o ex-escravo era sistematicamente repelido daqueles setores mais dinâmicos da economia em desenvolvimento. Tanto na indústria nascente como na agricultura, especialmente no seu setor mais dinâmico que era a lavoura do café, houve um trabalho racional de fixação do imigrante, enquanto as populações negras flutuantes eram transformadas, paulatinamente, em exército industrial de reserva. O máximo que podiam fazer nessa conjuntura era desempenhar o papel de massa de pressão em processo de marginalização sobre os imigrantes trabalhadores, criando uma ameaça latente contra os mesmos, na medida em que eles procurassem levantar reivindicações mais *avançadas*. Substituição que evidentemente era impossível e ameaça que somente funcionava na medida em que os trabalhadores estrangeiros a aceitavam subjetivamente como força social de pressão. (2)

(2) "A abolição da escravatura no Brasil liberou um enorme contingente de mão-de-obra escrava que no modo colonial de produção capitalista funcionava no próprio centro do sistema. Este contingente integrou-se apenas parcialmente na nova fase de desenvolvimento do capitalismo agrário, baseado, depois da abolição, na instalação de relações capitalistas no próprio mercado de trabalho; os escravos foram substituídos por trabalhadores livres, imigrantes, e não encontraram colocação regular no mercado de trabalho, passando, pois, a existir à sua margem, porém, *em conseqüência do desenvolvimento capitalista* e não como preexistentes a ele; entretanto, a massa disponível de ex-escravos e libertos pesou fortemente na determinação dos salários dos trabalhadores livres, forçando-os para baixo, apesar da melhor qualificação e da relativa escassez de trabalhadores livres imigrantes." (Cardoso, Fernando Henrique: — "Participação e Marginalidade: Notas para uma Discussão Teórica", in "O Modelo Político Brasileiro", Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1972, pp. 182/3).

Scanned by TapScanner

O que sobrou para o ex-escravo neste quadro? Exatamente o subemprego, o desemprego, a marginalização progressiva. O que sobrou para a mulher negra? Os trabalhos não qualificados de doméstica, que substituiu os da Mãe Preta e da mucama, o subemprego nas fábricas e a baixa prostituição forçada. Esta foi a realidade que o negro encontrou para resolver, com as suas próprias forças, depois de quatro séculos de escravidão. Era uma realidade social sombria porque, com o surto industrial nascente em São Paulo, último grande foco de trabalho escravo no Brasil, houve um êxodo acentuado de ex-escravos que saíam das fazendas de café ou das pequenas cidades decadentes para a Capital, no sentido de tentar vender a sua força de trabalho na nova situação criada após a Abolição. Mas, nesse momento, o surto migratório já estava ampliando-se com um dinamismo vertiginoso e vinha atuando como um fluxo cada vez mais forte e numeroso, para vedar aos egressos das senzalas acesso aos setores que se criavam e desenvolviam.

Neste processo de expulsão do negro livre do centro do sistema de produção para a sua periferia há, evidentemente, particularidades regionais, formas maiores ou menores de marginalização no contexto nacional. Essas diferenças mais acentuadas poderão ser facilmente constatadas se fizermos um trabalho comparativo entre as formas como ele foi absorvido ou marginalizado pela sociedade *nova*, advinda após a Abolição, no Nordeste, Leste, Norte e em São Paulo (Sudeste). A essência dessas diferenças está no desenvolvimento desigual das nossas economias regionais, quer ao nível de importância, quer na sua seqüência diacrônica, pois, quando algumas áreas escravistas já haviam percorrido o périplo da prosperidade, entrando em declínio acentuado, outras, por surgirem tardiamente, em função de interesses específicos do mercado mundial, tinham início e desabrochavam para o ciclo do desenvolvimento.

Por este motivo, nas zonas de Leste e Nordeste do País, antes da Abolição e como reflexo da deterioração do trabalho escravo naquelas zonas, já tinha havido uma grande diminuição de negros escravos, pois muitos haviam sido vendidos pelos senhores-de-engenho decadentes para Minas, no início, e posteriormente para São Paulo, que entrava agressivamente na economia mundial na base da cultura do café, usando, ainda, da mesma forma, a mão-de-obra servil. Por estas razões houve uma distensão demográfica no Leste e Nordeste quanto à população negra que diminuiu, por força do tráfico interprovincial. Basta que se diga que, em 1872, o Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo tinham, numa população de 3.659.813 pessoas uma concentração de 819.708 escravos que correspondiam a mais da metade do total de escravos existentes no Brasil.

Outra particularidade que convém acrescentar como elemento diferenciador do processo de marginalização do ex-escravo paulista é o curto prazo em que ele é introduzido em grande escala como escravo e sua substituição pelo trabalhador estrangeiro. O início de decolagem do surto cafeeiro que podemos situar por volta de 1850 já encontra as fontes de reposição do escravo fechadas. O negro teve

Scanned by TapScanner

de ser adquirido rapidamente em outras províncias de economia decadente e num período de apenas trinta e oito anos ele é incorporado ao centro do sistema de produção, para, em seguida, ser desincorporado abruptamente e atirado compulsoriamente à sua periferia.

Em 1888 era esta a distribuição aproximada do número de escravos em todo o território nacional:

DISTRIBUIÇÃO DOS ESCRAVOS NO BRASIL EM 1888	*Número*	*%*
Na região Norte, compreendendo Pará, Piauí, Maranhão, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe.	130.000	18
Na do Centro, compreendendo Bahia, Goiás, Espírito Santo e Mato Grosso	100.000	14
Na do Sul, compreendendo Rio de Janeiro, Distrito Federal, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul	480.000	68

NOTA: Amazonas e Ceará já haviam libertado os seus escravos em 1884.

FONTES: Roberto Simonsen — "As Conseqüências Econômicas da Abolição", in "Revista do Arquivo Municipal", SP, Ano IV, n.º XLVII.

Por outro lado, naquelas zonas decadentes, a passagem do escravismo para o trabalho livre não se realizou através da injeção maciça do imigrante, como ocorreu em São Paulo, em decorrência da sua própria deterioração, e, também, não teve o ritmo tão rápido no seu desenvolvimento como aconteceu com a cultura do café. Pelo contrário. A estagnação quase absoluta dos índices de desenvolvimento nessas áreas determinou o ritmo de integração do ex-escravo na sua economia. Por isto, o negro na Bahia, Pernambuco, Paraíba e Sergipe, por participar de uma economia de baixo padrão, pode ir-se integrando dentro do ritmo quase inexistente de desenvolvimento nessa economia regional rústica, conseguindo boa parcela incorporar-se à sociedade emergente como agregado, meeiro, posseiro, arrendatário, "morador de condição" e assalariado agrícola, produzindo para os bangüês e engenhos que passaram a municiar de matéria-prima as usinas ou outras unidades produtivas, bem como nas fazendas de pecuária.

A passagem do engenho para a usina e das antigas plantações de açúcar para as de algodão, fumo e cacau, não foi de molde a marginalizar, pelo impacto da mudança social, a esmagadora maioria da população negra, como ocorreu em São Paulo, onde ela foi deslocada, em curto prazo e através de um processo de mudança social de ritmo muito acelerado, acompanhado, por isso mesmo, de ideologias de barragem mais densas e atuantes, do centro para a periferia do sistema, fato que a marginalizou em escala muito maior e mais intensa.

Scanned by TapScanner

No entanto, convém notar, o fato de não haver o negro das zonas de agricultura decadente se marginalizado na mesma proporção do paulista não significa que ele tenha conseguido, ao integrar-se socialmente, padrões econômicos, sociais e culturais mais elevados do que os alcançados por aqueles que foram marginalizados em São Paulo. Eles conseguiram integrar-se em uma *economia de miséria*, com índices de crescimento e diferenciação baixíssimos, quase inexistentes. Mesmo porque, de outra forma ele não poderia ter acompanhado essa mudança, criando um *cultural lag* capaz de desritmar o processo de integração, como podemos ver pelo exemplo típico de São Paulo.

Por estas razões, os próprios indicadores para a formulação do conceito de *marginalidade* devem ser regionalizados, levando-se em conta essas diferenças, sem o que cairemos, inevitavelmente, em uma visão desfocada do problema com as subseqüentes interpretações acadêmicas, formalistas e inexatas.

Não há, portanto, por que se pensar que o problema do negro, mesmo com essas conotações diferenciadoras regionais, seja diverso em cada região qualitativamente. Há uma constante nesse processo histórico-social: o negro foi atirado compulsoriamente aos últimos estratos da sociedade, quer onde foi marginalizado, quer onde foi integrado em uma *economia de miséria*. (2-A)

Mesmo nessas sub-economias regionais, congeladas na miséria, há franjas enormes de negros que se encontram marginalizados — isto é, não integrados total ou parcialmente nessas economias — mesmo através de indicadores subordinados aos parâmetros estabelecidos para particularizar o conceito regional de *marginalidade*. A sua situação econômica, política, social, cultural e de segregação/participação nessas áreas iguala-se à daquelas camadas de níveis mais miseráveis do mundo. Em outras palavras: a *economia de miséria*, estruturalmente ossificada, cria como corolário uma situação de fome crônica ou aguda, dependendo a sua agudização de certas situações conjunturais — como o episódio das secas — que são apresentadas pelos órgãos de poder como determinadoras dessa situação estrutural.

São as camadas negras e de seus descendentes diretos, subjugadas por um processo secular de sujeição e exploração que, nessas áreas,

---

(2-A) *Sobre o que denominamos* economia de miséria *nessas áreas que chegaram à Abolição em processo de decadência, Cf.: Freyre, Gilberto et alii: "Cana e Reforma Agrária", Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais,* Recife, 1970 — *Pierson, Donald: "O Homem no Vale do São Francisco", Rio de Janeiro, 1972 (3 vols.) — Caldas Lins, Rachel et alii: "Levantamento Sócio-econômico em Áreas do Baixo e Médio São Francisco", SUVALE-Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, 1972 — Bezerra, Daniel Uchoa Cavalcânti: "Alagados, Mocambos e Mocambeiros", Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, 1965 — Friedmann, John e Leal, José: "População e Mão de Obra na Bahia", Ed. Progresso, Salvador, s/d — Proença, Cavalcânti: "Ribeira do São Francisco", Ed. do Exército, Rio de Janeiro, 1944 — Montenegro, Abelardo F.: "Fanáticos e Cangaceiros", Ed. Henriqueta Galeno, Fortaleza, 1973 — Cunha, Euclides da: "Os Sertões", Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1933 e Castro Josué de: "Geografia da Fome", Ed. O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 1946 — De leitura obrigatória para compreensão do problema: Cf. Andrade, Manoel Correia de: "A Terra e o Homem no Nordeste", Ed. Brasiliense, São Paulo 1964.*

Scanned by TapScanner

se encontram na situação mais desfavorável, prestando serviços ainda de acordo com relações de trabalho pré-capitalistas.

Esses desníveis regionais é que produzem certas diferenças não fundamentais entre esses dois processos globais de marginalização do negro, sem tirar-lhe, contudo, as suas características essenciais comuns. (2-B)

Vindos da escravidão, esses mecanismos de peneiramento e compressão determinaram o posicionamento do negro até hoje nas últimas escalas do sistema de estratificação social.

Todas essas razões levaram a que o ex-escravo ficasse inferiorizado. Não tinha condições de enfrentar o novo tipo de trabalho que surgia, pois fora preparado para outro no qual a sua força física era a que funcionava basicamente, com uma ligação direta Homem/Natureza. Quando as máquinas foram trazidas e entraram em funcionamento, criando uma mediação no processo produtivo e alterando fundamente a divisão social do trabalho, foram trazidos, no caso de São Paulo, conforme já dissemos, operários de outros países mais qualificados para satisfazerem a grande diversificação que se verificara nas técnicas de produção. O ex-escravo ficou comprimido por esse processo contraditório de desenvolvimento, e, por paradoxal que pareça, à medida que esse desenvolvimento se acelerava, aumentava, no outro pólo, com a formação das grandes cidades decorrentes do processo industrial em curso, o seu grau de marginalização.

A título de argumento vejamos o seguinte: após 32 anos da Abolição, os elements ativos nos diversos setores da indústria de São Paulo, já então, o maior centro industrial do País, tinham a seguinte composição: brasileiros — 136.135; estrangeiros — 99.130. Quanto à Capital

---

(2-B) *Agravando essa situação há uma espiral de subdesenvolvimento que atinge essas áreas à medida que fica mais complexa a economia nacional e os desníveis regionais se avolumam. Culturas que davam ocupação a grandes contingentes humanos (mesmo em níveis de miséria) foram substituídas por outras atividades que necessitam de menos mão de obra. Analisando a mudança da cultura da cana pela pecuária em determinada região de Sergipe, assim se expressa Manoel Correia de Andrade, um dos maiores conhecedores dos problemas do Nordeste: "... Com a valorização sempre crescente da carne, vendida atualmente a Cr$ 2.200,00 a arroba do boi em pé, acham os pequenos usineiros sergipanos mais vantajosos criar e engordar gado para o açougue do que plantar e fabricar açúcar. Por isto desmontam as usinas, vendem as ferragens, fazem capineiras onde havia canaviais, cercam as propriedades e criam ou engordam gado mestiço azebuado. O boi, como outrora o algodão, favorecido pelo aumento do mercado interno, enfrenta e vence a cana, ali, onde a indústria açucareira não encontrando condições excepcionais ao seu desenvolvimento, não alcançou o alto padrão obtido nos Vales do Pirapama, do Jaboatão, do Ipojuca, do Serinharém, do Una, do Paraíba do Meio ou do Mundaú". (...) "O usineiro tornado pecuarista, necessita de poucos braços, dispensa e faz com que grande parte dos moradores se retirem das terras. Estes afluem, então, para as pequenas cidades próximas, Maruim, Divina Pastora, Riachuelo, etc., para os povoados e vilas das imediações e para Aracaju, dando as mesmas um excedente de população sem perspectivas de melhor futuro, ou emigra para a Bahia — é grande o número de sergipanos que vive em Salvador — ou para o Brasil Sudeste — Rio de Janeiro e São Paulo — ou ainda para o Norte do Paraná. Assim o gado resolve a situação econômica de algumas dezenas de proprietários, levando ao desemprego, à miséria e à emigração, uma grande percentagem da população sergipana." (Andrade, Manoel Correia de: "A Terra e o Homem no Nordeste", Ed. Brasiliense, São Paulo, 1964, pp. 105/6) — Como vemos, é a circulação da miséria que substitui, no Brasil, a circulação das elites.*

Scanned by TapScanner

do Estado a realidade, no setor industrial era a seguinte: brasileiros — 49.071; estrangeiros — 51.304. Como vemos, os estrangeiros, nos diversos setores de atividade industrial, mantinham uma posição importantíssima, chegando, mesmo, na Capital paulista, a sobrepujar os nacionais.

De 1901 a 1920 — em dezenove anos, portanto — São Paulo recebeu 890.968 imigrantes e trabalhadores nacionais, entrando os últimos com um contingente de 67.326. Isto quer dizer que no período considerado entraram 823.642 imigrantes estrangeiros para participar da economia paulista em expansão. (3)

Analisando esta situação escreve, com razão, Leôncio Rodrigues: "Considerando que os imigrantes apresentavam índices extremamente mais elevados de instrução e de formação profissional e que, sobretudo, muito provavelmente já possuíam alguma experiência urbana, mais adaptados ao modo de vida de uma sociedade baseada na economia monetária, serão eles que irão compor, em sua esmagadora maioria, o proletariado das manufaturas e fábricas de São Paulo no período anterior à Primeira Guerra Mundial. Muito provavelmente, os assalariados brasileiros, registrados como operários, se ocupavam de

---

(3) Cf. Rodrigues, Leôncio: "Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil", Ed. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1966, pp. 107/8. — Pelos dados fornecidos por esse autor, vê-se que no período citado foi maior o número de imigrantes entrados do que o de negros beneficiados com a Abolição em todo o Brasil. Por isto mesmo, escreve outro autor, vendo o mesmo problema do ponto de vista das classes dominantes: "Abolida a escravidão em 1888, veio a forçosa necessidade de aumentar a corrente migratória para o trabalho agrícola. Sob o regime das subvenções, largamente empregadas pelo Governo Federal, a imigração européia tomou extraordinário vulto. De modo que, de 1890 a 1896, o Estado recebeu mais de 600 mil imigrantes, — quase a metade da população da época. (...) Assim, conjugaram-se sobre a terra fértil, abundantes e fáceis, os dois principais elementos de produção — o homem e o capital. Da harmonia dos dois brotou um verde oceano de cafezais, que subverteu florestas virgens, recobriu vastas regiões e derramou pelas vias-férreas a torrente periódica das volumosas colheitas do café. E, a espaços, nas ondulações desse mar esmeraldino, flutuou a brancura de cidades prósperas, enriquecidas pela preciosa rubiácea: Ribeirão Preto, S. Simão, Sertãozinho, Cravinhos, etc., formando o mais rico centro cafeeiro do mundo." (Pestana, Paulo R.: "A Expansão da Lavoura Cafeeira em São Paulo", *in* "Revista do Brasil", Vol. I, Ano I, N.º 3, São Paulo, março, 1916.)

Como podemos ver pelas palavras acima, tudo aquilo que dinamizava a economia paulista, após 1888, deixou de lado o negro como vendedor da força de trabalho. O centro do sistema de produção foi ocupado pelo imigrante estrangeiro e o ex-escravo foi atirado às suas franjas marginais Pode-se notar, ainda, que Paulo R. Pestana, ao falar no binômio *homem* e *capital*, refere-se euforicamente ao imigrante, como se não existisse, concomitantemente, um excedente de mão-de-obra nacional, composto dos ex-escravos e que, pelas estatísticas, correspondia, mais ou menos, ao número de imigrantes que somente o Estado de São Paulo solicitou e assimilou, para dinamizar o setor agrário da sua economia e a indústria que nascia. Parece até que o autor do artigo que estamos comentando ignorou propositadamente este fato ao rejubilar-se com o estabelecimento de um mecanismo de decolagem econômica baseado no imigrante (*homem*) e no *capital*.

Será que, nesta forma de analisar o assunto, excluindo o ex-escravo do primeiro termo não se encontra um fundo de ideologia escravocrata?

Scanned by TapScanner

fato das tarefas menos qualificadas que exigiam um mínimo de participação profissional". (4)

Vejamos, de forma analítica, qual era nessa época a composição dos diversos setores de atividades da indústria (brasileiros e estrangeiros) no Estado de São Paulo e na sua Capital:

Ramo Indutsrial	*Est. de São Paulo*		*Capital*	
	Bras.	*Estr.*	*Bras.*	*Estr.*
Têxtil	11.856	6.042	5.681	4.721
Couros e peles	1.185	764	868	544
Madeira	2.743	2.392	933	929
Metalúrgica	12.053	9.606	4.828	5.273
Cerâmica	4.332	3.368	1.201	939
Produtos químicos e similares	689	4.625	199	228
Alimentação	4.477	4.625	967	2.244
Vestuário e toucador	50.108	25.147	18.977	15.457
Mobiliário	4.899	3.155	1.951	1.917
Edificação	30.230	27.645	7.522	13.577
Aparelhos de transporte	2.222	678	290	266
Produção e transmissão de forças físicas	3.277	2.754	925	1.023
Relativo às ciências, artes e Indústria de luxo	4.654	2.200	2.828	1.556
Outros	3.457	4.387	1.881	2.630
TOTAIS	138.135	93.130	49.071	51.304

FONTE: Sinópse do Recenseamento realizado em 1.º de setembro de 1920, Minist. da Agricultura Indústria e Comércio, Rio, 1926 — Apud. "Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil" — São Paulo, 1966, Leôncio Martins Rodrigues.

Outros fatos elucidam ainda mais a situação em que o escravo se encontrou, após a Abolição. "Em 1893, por exemplo — escreve Florestan Fernandes — os imigrantes entravam com 79% do pessoal ocupado nas atividades manufatureiras; com 85,5% do pessoal ocupado nas atividades artesanais; com 81% do pessoal ocupado nas atividades de transportes e conexos; com 71,6% do pessoal ocupado nas atividades comerciais. Sua participação nos extratos mais altos da estrutura ocupacional ainda era pequena (pois só 31% dos proprietários e 19,4% dos *capitalistas* eram estrangeiros). Contudo, achavam-se incluídos nessa esfera, ao contrário do que sucedia com o negro e o mulato". (5)

(4) Cf. Rodrigues, Leôncio: *Op. Cit.*, pp. 107/8.
(5) Fernandes, Florestan: "Imgiração e Relações Raciais", *in* "Revista Civilização Brasileira", n.º 8, Rio de Janeiro, junho de 1966, p. 89.

Scanned by TapScanner

Repetimos a pergunta: o que sobrou para o ex-escravo nesta situação concreta e diante de barragens ideológicas que se projetavam já como rotina e serviam para impedi-lo de disputar a pequena faixa de atividades que lhe era aberta?

Exatamente aquilo que ninguém queria fazer. O imigrante já tinha capacidade para exercer o novo e mais complexo tipo de trabalho que a sociedade emergente da escravidão estava a exigir. Numa sociedade competitiva não há o vácuo de força de trabalho. Pelo contrário. O que existe é a mão-de-obra excedente — especialmente não qualificada — que flutua permanentemente. Esse excedente de mão-de-obra foi composto exatamente por aqueles negros que vinham das senzalas. A mão-de-obra excedente, numa sociedade competitiva, tende a se marginalizar. Se ela não é absorvida e integrada na economia global em expansão e não se criam mecanismos capazes de empregá-la, há tendência de marginalizar-se progressivamente e quanto mais ela se marginaliza, menos condições tem de sair desse estado de marginalização. (6)

Esse exército de reserva, apesar do grande índice de mortalidade entre os seus membros, em conseqüência da situação subumana em que vivia após a Abolição, mortalidade, por seu turno, que atuava como fator de equilíbrio demográfico e de *tranqüilidade social*, foi constituído, conforme vimos antes, por esses ex-escravos desocupados ou parcialmente ocupados. Como ele foi aproveitado? Não o foi. Isto explica a anomia em que as massas marginalizadas caíram, e, em decorrência disto, o índice de criminalidade, suicídios e desorganização familiar que existe no seu seio.

Todo este conjunto de fatos e problemas levou o ex-escravo desesperado pela falta de trabalho a cair na faixa da criminalidade, da baixa prostituição, do alcoolismo e da mendicância.

Um historiador dessa época afirma: "Os ex-escravos que vinham em grande quantidade das fazendas habitavam muitas vezes casebres miseráveis, trabalhando mediante salários ínfimos em serviços de coleta de lixo, que os brancos desdenhavam como indignos." (7)

Outro estudioso — José de Alcântara Machado — mostrou que, entre 1876 e 1904 a taxa de suicídios entre os negros e mulatos excedia em muito a dos brancos. (8)

Partindo, inicialmente, do trabalho de Alcântara Machado, Roger Bastide estendeu suas pesquisas até 1930, obtendo os seguintes resultados:

---

(6) Este fenômeno é particularmente visível nos países de capitalismo dependente.

(7) Cf. Morse, Richard: "A Cidade de São Paulo no Período de 1870 a 1890" *in* "Sociologia", Vol. XIV, n.º 1, março de 1952, São Paulo, p. 31.

(8) Alcântara Machado, José de : "Suicídios na Capital de São Paulo" (1876/-1904), São Paulo, 1905, p. 27.

Scanned by TapScanner

SUICÍDIOS NA CAPITAL DE SÃO PAULO SEGUNDO A COR

Anos	*Brancos*	*Mulatos*	*Negros*
1891/1895	27	6	4
1896/1900	32	16	6
1917/1920	248	11	14
1921/1925	138	20	14
1926/1930	480	19	15

FONTE: Roger Bastide: "Os Suicídios em São Paulo Segundo a Cor", Boletim CXXI da Fac. de Fil. da USP, Sociologia n.º 2 — SD.

Fazendo uma análise desses dados, Bastide afirma que, em números relativos, no ano de 1894, teríamos 0,45 suicídios de brancos para 10.000 brancos; 1,38 suicídios de mulatos para cada 10.000 e 1,35 suicídios de negros para cada 10.000 negros. Nesse primeiro período "é sem dúvida o homem de cor quem mais se mata". A partir daí há uma melhoria para o negro: passa de 2,41, em 1876 — ano da pesquisa de Alcântara Machado — para 1,35 em 1894. O mulato, porém, tem o seu percentual aumentado, passando de 0,98 para 1,38. Escreve, por isto, Bastide de forma conclusiva: "o aumento do suicídio de brancos provém apenas do fato de serem os brancos infinitamente mais numerosos por causa da imigração constante". (9) Por tudo isto

(9) O suicídio do negro escravo foi uma constante e continuou após a Abolição, com o ex-escravo. Como se sabe, o índice de suicídios em imigrantes é sempre maior do que entre nativos. Stonequist constatou isto nos Estados Unidos e escreve que "entre nascidos no estrangeiro, de Chicago, por exemplo, a taxa era de 38,8 por 100.000 habitantes ao passo que os nascidos no país era de 12,4. Nos Estados Unidos, é a taxa, geralmente, para cada grupo de imigrantes, duas vezes mais elevada que para a mesma nacionalidade, na Europa. As taxas de suicídios de orientais nos Estados Unidos são igualmente superiores às dos países asiáticos correspondentes". (Stonequit, Evertt V.: "O Homem Marginal", São Paulo, Livraria Martins Editora, 1948, p. 216) — O mesmo fenômeno foi verificado, em São Paulo, com o grupo japonês, por Hiroschi Saito (Cf.: "O Suicídio entre Imigrantes Japoneses e seus Descendentes", *in* "Sociologia", Vol. XV, n.º 2, maio de 1953). Com o negro que foi trazido como escravo, tal tendência se manifestou em escala muito maior, embora não tenhamos trabalhos sistemáticos sobre o assunto. Mas, pelas informações que possuímos sobre as diversas Províncias, podemos concluir que os índices de suicídio foram elevadíssimos. Desde quando vinham, nos navios negreiros, que eles punham termo violento à vida, muitas vezes matando, também, seus filhos pequenos. Tanto viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil, como autoridades, imprensa e outros órgãos, denunciavam ou simplesmente informavam o grande número de suicídios praticados por escravos negros. Kidder e Fletcher salientaram, mesmo, admirados, a existência do fato, que não existia no Sul dos Estados Unidos. As "falas" dos presidentes das Províncias reportavam-se amiudamente ao assunto. Em uma delas, do presidente da Província de Sergipe, de 1.º de março de 1865, lê-se que, dos cinco suicídios havidos naquela Província, somente um fora praticado por pessoa livre. Nas demais Províncias esses fatos se repetiam. Em São Paulo, João Alípio Goulart afirma que dos nove suicídios havidos em 1864 seis foram de escravos e no Rio de Janeiro (Corte), em 1866, dos 23 suicídios havidos 16 foram de escravos. Para matar-se — afirma o mesmo autor — "o escravo valia-se dos mais variados processos, sendo talvez o mais curioso aquele de engolir a própria língua obstruindo a glote e provocando asfixia. (...) Baleavam-se, esfaqueavam-se,

Scanned by TapScanner

compreendemos por que, até hoje, especialmente nas grandes cidades, as favelas, os cortiços, mocambos e alagadiços são ocupados pelas populações negras ou mestiças de um cruzamento direto com o negro

Em todas as sociedades industriais, especialmente nas suas cidades maiores, nessa periferia quase isolada do centro polarizador de atividades e que vive no plano do desemprego ou do subemprego, quase sempre composta de analfabetos (nos países subdesenvolvidos) com grupos familiares formados muitas vezes fora das leis existentes, sem condições de estruturar a vida de acordo com os padrões humanos compatíveis com um mínimo de conforto, é onde se registram os mais altos índices de criminalidade e se encontram as formas de comportamento assimétrico mais agudas.

No caso brasileiro esta tendência se confirma. É exatamente entre a população negra e mestiça proletarizada ou marginalizada que se encontra o maior índice de criminalidade. Dados aproximativos (10) apresentados por Nélson Hungria mostram-nos a situação em que essas camadas negras marginalizadas se encontravam, em 1950, no contexto da criminalidade no Brasil.

A situação na cidade do Rio de Janeiro (àquele tempo Distrito Federal) era a seguinte:

ÍNDICE DE CRIMINALIDADE DE NEGROS E MULATOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO EM 1950

População total	2.138.200		
Brancos	1.404.778		
Homens de Cor		Negros	248.845
		Mulatos	382.683
		Total	631.528
Sentenciados na Colônia Penal Cândido Mendes:			
Brancos	762		
Negros	491		
Mulatos	679		
Total de Homens de Cor Criminosos		1.170	
Percentual de Homens de Cor na população da Cidade do Rio de Janeiro		30%	
Percentual de criminalidade:		61%	

FONTE: *Nélson Hungria: "Criminalidade dos Homens de Cor no Brasil"*, in *"Jornal Brasileiro de Psiquiatria"*, Rio de Janeiro, Vol. I, n.º 7, 1950.

---

enforcavam-se, afogavam-se, envenenavam-se, degolavam-se, estrangulavam-se, inclusive suicidavam-se comendo terra." (Goulart, João Alípio: "Da Fuga ao Suicídio", Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1972, p. 124).

(10) Dizemos que os dados são aproximativos por duas razões: a primeira porque os conceitos de negro e branco no Brasil são muito relativos, segundo as técnicas usadas pelos organizadores dos recenseamentos no Brasil, sem nenhum critério rigorosamente antropológico; a segunda razão prende-se à técnica usada por Nélson Hungria, que consistiu em, sobre o total do censo de 1940, acrescentar a média geométrica anual de 2% para obter o total de 1950. De qualquer forma, este relativismo não invalida a realidade apresentada, satisfazendo aos objetivos de análise subseqüente.

Scanned by TapScanner

Em São Paulo a situação naquele ano, segundo os mesmos cálculos, era a seguinte:

ÍNDICE DE CRIMINALIDADE DE NEGROS E MULATOS EM SÃO PAULO
1950

População do Estado	8.713.915		
Brancos	7.400.299		
Homens de Cor		Negros	642.483
		Mulatos	405.732
		Total	1.048.215

Recolhidos à Penitenciária do Carandiru:		
Brancos	217	
Negros	52	
Mulatos	53	
Amarelos	3	
Total de Homens de Cor Criminosos		105
Percentual de Homens de Cor na população do Estado:	30%	
Percentual de Criminalidade:	33%	

NOTA: No total da população de cor não incluímos 265.401 amarelos que foram incluídos por Nélson Hungria porque isto fugiria aos objetivos do nosso trabalho.

FONTE: Nélson Hungria — Idem Ibidem.

Como vemos, em São Paulo o fenômeno se repete, embora menos acentuadamente do que na cidade do Rio de Janeiro.

Vejamos, agora, o Estado do Rio de Janeiro:

ÍNDICE DE CRIMINALIDADE DE NEGROS E MULATOS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO — 1950 *

População do Estado	2.239.667		
Brancos	1.935.914		
Homens de Cor		Negros	480.711
		Mulatos	321.224
		Total	901.935

Recolhidos à Penitenciária de Niterói:		
Brancos	55	
Negros	33	
Mulatos	38	
Total de Homens de Cor criminosos		71
Percentagem dos Homens de Cor no Estado	40%	
Índice de criminalidade	57%	

FONTE: Nélson Hungria: Idem Ibidem.
* Excluída a Cidade do Rio de Janeiro.

Scanned by TapScanner

Finalmente, observemos a mesma situação em Minas Gerais:

ÍNDICE DE CRIMINALIDADE DE NEGROS E MULATOS NO ESTADO DE MINAS GERAIS — 1950

População do Estado	8.245.975		
Brancos	5.059.911		
Homens de cor		Negros	1.587.781
		Mulatos	1.597.564
Recolhidos à Penitenciária Neves (para onde eram recolhidos todos os criminosos do Estado):			
Brancos	240		
Negros	125		
Mulatos	297		
Total de Homens de Cor Criminosos			422
Percentagem de Homens de Cor no Estado	30%		
Índice de criminalidade	64%		

FONTE: Nelson Hungria: Idem Ibidem.

Então se diz: o negro é *mau cidadão.*

Quais as razões que o tornaram desta forma? É que os negros foram envolvidos por um processo de marginalização muitas vezes sub-reptício, outras vezes acintoso e brutal, de acordo com os valores *brancos* dominantes. Aqueles negros que adquirem, por diversos meios, consciência da situação em que se encontram, postulam medidas e criam possibilidades reivindicatórias para si e para os demais, são considerados *perigosos* para as classes dominantes. Para a sociedade *branca* eles não têm mais aquele comportamento rotineiro que — segundo o seu pensamento — deviam ter eternamente; aquele comportamento tradicional de subalternidade que a classe senhorial simbolizava na Mãe Preta e no Pai João. Essa camada negra que surge e toma consciência dos problemas suscitados pela "situação racial" do Brasil, passa a ser encarada como "mal comportada", "ousada", que "não sabe ficar no seu lugar", que "se julga branca" ou deseja aquilo a que não tem direito. Devido não ser mais a serviçal de antigamente é tida como composta de negros que "quando não sujam na entrada, sujam na saída". Todas as representações contra o negro se descarregam nessa camada que não mais aceita a hipocrisia de nossa "democracia racial" e exige o seu lugar como cidadão na atual sociedade.

As camadas deliberantes e/ou que lhes são ideologicamente subalternas dinamizam, nos diversos níveis da sociedade, a imagem deformada do negro que passa a ser ampliada, na medida em que, em

Scanned by TapScanner

contrapartida, ele dinamiza a ideologia contestadora. Octavio Ianni registrou em Florianópolis as seguintes imagens do negro, colhidas entre 552 estudantes brancos:

Verbalizações	*Negro*	*Mulato*	*Branco*	*Total*
Malandro, farrista, preguiçoso	39	35	26	100
Brigão, desordeiro, vingativo	48	34	18	100
Beberrão, cachaceiro, alcoólatra	60	26	14	100
Submisso, serviçal, humilde	68	30	2	100
Falso, desonesto, ladrão	34	37	29	100
Boçal, ignorante, analfabeto	59	33	8	100
Malcheiroso, sujo, anti-higiênico	73	27	—	100
Desconfiado, complexo de inferioridade	68	32	—	100
Macumbeiro, supersticioso	70	30	—	100
Feio	69	31	—	100
Preconceito, complexo de superioridade	—	—	100	100
Mestiço	—	100	—	100
Querer fazer-se de branco, inveja de branco	—	100	—	100

FONTE: Octavio Ianni: — "Raças e Classes Sociais no Brasil", Rio de Janeiro, 1972.

Como podemos ver, todas as verbalizações negativas concentraram-se de forma esmagadora sobre o negro e o mulato.

Essas representações contra o negro e o mulato explicam-se pela necessidade de usar-se a ideologia da escravidão em outro contexto — a sociedade competitiva — a fim de neutralizar, parcial ou totalmente a sua participação no mercado de trabalho. (11)

O negro, desta forma, passou a ser considerado indesejável e a sua imagem reificada veio justificar essa atitude.

Em 1920 foi realizada uma pesquisa para saber-se se o imigrante negro seria benéfico ao Brasil ou não. A pesquisa foi feita pela Sociedade Nacional de Agricultura e as conclusões foram de que ele era indesejável. Nas respostas negativas funcionava a mesma ideologia de barragem encontrada em outros locais. Vejamos:

---

(11) Sobre os efeitos traumáticos dessa situação de peneiramento e barragem na personalidade do negro, escreve Virgínia L. Bicundo: "Entretanto o acesso ocupacional não lhes confere (aos negros) *status* social igual ao do branco do mesmo nível profissional, econômico e intelectual. O preto, sentindo que dele eram exigidos maiores esforços para cursar escolas superiores ou obter um 'bom' emprego, novamente se traumatiza com as restrições que sofre na esfera social do branco. Sente-se considerado apenas como 'profissional' e não como 'pessoa'.

A conquista de um diploma de escola superior ou de um cargo de responsabilidade não garantem ao preto a satisfação do desejo de ser aceito socialmente sem restrições." (Bicudo, Virgínia L.: "Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo", *in* "Sociologia", Vol. IX, n.º 3, São Paulo, 1947, p. 203).

Scanned by TapScanner

ESTEREÓTIPOS NEGATIVOS SOBRE O NEGRO COMO IMIGRANTE

Razões Econômicas:	
Mau trabalhador	25
Razões Intelectuais e Morais:	
Inteligência inferior, degenerado, amoral, indolente, bêbado e criminoso	19
Razões Raciais:	
Inferioridade congênita, ódio ao branco oculto no coração do negro	44
Existência do preconceito de cor	9
Outras razões	9

FONTE: Sociedade Nacional de Agricultura — Imigração — Rio de Janeiro, 1920.

Como prosseguimento agravante desse preconceito que se expressa em uma ideologia de barragem, encontramos o comportamento de segmentos *brancos* que não aceitam o negro nem mesmo para aqueles empregos ou atividades tidos como humildes em conseqüência da sua baixa remuneração. Oracy Nogueira, em 1941, constatou convincentemente essa atitude. (12)

Trinta anos depois, 1971, em pesquisa que realizamos em São Carlos (Estado de São Paulo) verificamos idêntico comportamento. No Centro de Assistência Social, órgão da Prefeitura daquela cidade, há um departamento de empregos, a fim de integrar a mão-de-obra ociosa na estrutura ocupacional da comunidade. As pessoas que desejam empregadas domésticas preenchem uma ficha onde explicam as qualidades que desejam da candidata. Cerca de oitenta por cento das fichas registram que não desejam pessoas de cor.

Esta posição, com algumas variantes, é muito comum no interior paulista. (13) Tivemos oportunidade de verificá-la em vários níveis

(12) Cf. Nogueira, Oracy: "Atitude Desfavorável de Alguns Anunciantes de São Paulo em Relação aos Empregados de Cor", *in* "Sociologia, Vol. IV, n.º 4, São Paulo, 1942, p. 38 ss.

(13) Em pesquisa realizada no Município de Jaj (São Paulo) a equipe pesquisadora constatou que "existe uma linha de cor cuja observância pelos membros da comunidade local parece não depender de sanções." A maioria dos barbeiros — segundo o resultado da pesquisa — não atendia a fregueses pretos, que, por isto, freqüentavam "salões de bairro". Na hora do *footing*, na praça da República, o centro era reservado aos brancos e a periferia aos negros. No cinema local a primeira sessão era mais freqüentada por brancos e a segunda por negros. A maioria dos negros pertencia à categoria de trabalhadores não especializados, havendo, contudo, pequeno número de artífices cujo trabalho era considerado altamente eficiente. Não havia separação espacial (segregação), mas os pesquisadores localizaram algumas "vilas" habitadas, de preferência, por negros. Quase todas as famílias negras moravam em casas de aluguel. Alguns proprietários tinham preferência para alugar suas casas a brancos, alegando que "os de cor não mantinham o prédio em condições higiênicas satisfatórias". Sobrevivências africanas raríssimas. Entre os 8.000 negros de Jaú 5.000 eram católicos, outros eram espíritas e poucos protes-

Scanned by TapScanner

na cidade de São Carlos. Os clubes culturais e recreativos dos negros atuam, assim, como unidades organizacionais que polarizam essa realidade, criando os seus sistemas de defesa contra esta "situação racial". (14)

É verdade que não há uma segregação explícita. Por exemplo: os templos católicos podem ser freqüentados por brancos e negros. Mas uma colaboradora nossa registrou, na Catedral de São Carlos, um fato que demonstra como funciona esse preconceito. A missa é celebrada naquela igreja dentro dos padrões modernos. Em determinado momento, todos os assistentes estendem as mãos e seguram as dos que estão ao seu lado. Numa cerimônia religiosa estava uma jovem branca da classe média. Quando chegou a hora de segurar as mãos dos vizinhos ela notou que um deles era negro. Recusou-se a segurá-la, alegando que não apertava mão de negro. (15)

Como vemos, o preconceito racial continua com um dinamismo muito maior do que é registrado. Em uma notícia de jornal, sob o título "Mestra Negra Expulsa do Colégio pelas Mães", lemos:

> "São Paulo — 18 — Teresa Vitória Raul, 26 anos de idade, natural de Angola, professora do 4º ano primário do Colégio Santa Gertrudes, em Recife, será afastada de suas funções porque um grupo de alunas se rebelou contra a sua cor negra, queixando-se às suas famílias.
>
> A direção do Santa Gertrudes acatou o movimento contra a professora iniciado por algumas mães das alunas que não admitiram que elas continuassem com aquela negra e decidiu por bem que ela deveria ser substituída, sob a alegação de que as alunas estavam sentindo dificuldade com seu sotaque. Teresa confirmou que ia deixar de lecionar, mas ela mesma sabe que seu sotaque português é muito leve e em nada atrapalha as aulas. Além disto, as cadeiras de português e matemática estão nas

---

tantes. Havia associações dirigidas e freqüentadas por negros: a Irmandade de S. Benedito e a Sociedade Dançante Luís Gama, com 50 sócios. Possuía também sócios brancos que não freqüentavam a sociedade, contribuindo apenas com dinheiro para a sua manutenção. ("Realizações das Escolas Normais: o Negro no Município de Jaú," *in* "Sociologia", Vol. IV, n.º 3, São Paulo, 1942, pp. 312/313). Apesar do tempo decorrido desde quando a pesquisa foi feita a situação do negro é basicamente a mesma, não apenas em Jaú, mas na maioria das cidades do interior do Estado de São Paulo.

(14) O "Flor de Maio", um grupo específico negro da cidade de São Carlos (São Paulo), parece ter, entre os seus sócios e freqüentadores, muitos que se manifestam contra a comunidade branca, através da autoconsciência da sua posição no conjunto da sociedade local. É o que depreendemos das respostas aos questionários que distribuimos naquele clube sobre o problema. Os seus resultados definitivos estão sendo elaborados por nós e constarão do nosso trabalho, "Uma Casa de Resistência Negra". Surpreendeu-nos o número de respostas concordando com ou exigindo a extinção do clube da elite local, sob a alegação dos mesmos estereótipos que muitos brancos usaram contra o clube negro: falta de moral, relaxamento sexual, prostituição, etc.

(15) Informação prestada por Sílvia Irene Stefani.

Scanned by TapScanner

mãos da Irmã Vânia, e Teresa só ensina Geografia, História, Ciências, Artes e Educação Física.

Acontece que Teresa não quer perder o seu noviciado e diz que as crianças não falaram nada, abertamente, com ela; informou que tem problemas de disciplina com a turma, mas que tudo isto é normal. — Se está acontecendo alguma coisa ainda está por baixo do pano, a mim não disseram nada. De uma coisa tenho certeza: se surgiu algum movimento, partiu certamente das mães das alunas, não das crianças. O que sei, realmente, é que tem muita gente satisfeita com a minha saída". (16)

Como vemos, e não iremos citar mais exemplos, pois a casuística seria fastidiosa, o preconceito de cor no Brasil é a ideologia através da qual se manifesta o racismo nas suas diversas gradações e cria a imagem do *mau cidadão* negro. É o responsável pela distorção de julgamento que se faz sobre o comportamento dos grandes contingentes populacionais de cor e determina uma série de medidas restritivas que — embora não codificadas — funcionam e estabelecem uma constelação de barreiras e desajustes conseqüentes que dificultam ou frustram a ascensão das camadas negras e mestiças no atual sistema de estratificação.

O preconceito de cor, que atua como elemento restritivo e ideologia de barragem das possibilidades do negro na sociedade brasileira, poderá ser constatado: a) — no comportamento rotineiro de grandes faixas da população *branca*, em todo o território nacional; b) — nas relações inter e intrafamiliares; c) — no critério seletivo para a escolha de empregos ou ocupações; d) — nos contactos formais entre elementos de etnias diversas; e) — na filosofia de grupos, segmentos e instituições públicas ou privadas, e f) — na competição global entre as camadas que compõem as classes sociais etnicamente diversificadas da sociedade brasileira.

Desta forma, a existência do negro marginalizado por questões sócio-econômicas, oriundas da forma como a escravidão foi extinta no Brasil, e do negro conscientizado, que procura resolver a sua problemática, mesmo nos quadros da atual sociedade, criou a imagem do *mau cidadão negro*. Imagem que é apenas uma racionalização negativa, plasmada pelas classes dominantes para continuarem a usá-lo como exército industrial de reserva e contingente de mão-de-obra não qualificada que pode ser comprada a baixo preço quando lhes convier.

Isto explica a sua atual situação na escala da estrutura social brasileira. Compelido por esse processo centenário, e, ao mesmo tempo, sofrendo uma carga de barragem permanente, o negro brasileiro sem conscientização não conseguiu superar os elementos que o marginalizaram, como, também, não conseguiu descartar-se de uma série de fatores inibidores que se transformaram em normas de comportamento suas, oriundas do *traumatismo da escravidão*, assimilado e con-

(16) "Mestra Negra Expulsa do Colégio pelas Mães", *in* "O Diário", Piracicaba., 19-5-1972.

Scanned by TapScanner

servado pelo negro livre. Despreparado, desta forma, para enfrentar objetivamente as barreiras que lhe foram antepostas, ele procura sobreviver socialmente organizando-se em grupos específicos ou, individualmente, através de um comportamento ambíguo com o qual abre algumas áreas de tolerância, na medida em que se conserva *comportado*. Esta ambigüidade, porém, muitas vezes pode transformar-se em atitudes agressivas que nascem desta defasagem em que ele se encontra e atua como válvula de escape aliviadora de tensões mais fortes e insuportáveis.

Esta dupla forma de comportamento — a ambigüidade e a agressão — forma uma unidade, pois decorre, basicamente, da pequena faixa de espaço social no qual o negro tem de se acomodar, prensado pelas barreiras da sociedade competitiva que não lhe propicia uma abertura para que possa circular livremente, em pé de igualdade, com as demais etnias. Esta falta de espaço social atinge fundamente a sua personalidade, fazendo-o reagir de forma deformada, na medida em que a sociedade é também deformada e o comprime socialmente de tal forma que ele não tem condições de se autoafirmar e realizar-se como cidadão. O *traumatismo da escravidão* percorre, por isto todos os níveis da sua personalidade, levando-o a criar mecanismos de defesa muitas vezes passivos, mas que, para ele, significam respiradouros pelos quais sua personalidade consegue se afirmar.

Scanned by TapScanner

Do ponto de vista econômico, passa a concentrar-se naqueles empregos menos qualificados, no subemprego ou na marginalidade. Até hoje o negro brasileiro e o pardo pauperizado — quer nas grandes cidades, quer nas pequenas — não conseguiram chegar ao centro do sistema através da posse da propriedade ou da conquista de cargos de prestígio político e social revelantes.

A sua posição na pirâmide ocupacional no momento é a seguinte:

COR E OCUPAÇÃO — POPULAÇÃO DE 10 ANOS OU MAIS
BRASIL — 1950

Ocupação	*Cor*	*Branca*	*Preta*	*Parda*	*Total*
Profissionais		71.277 (0.35)	1.396 (0.06)	5.259 (0.32)	77.932
Executivas		456.336 (2.01)	18.081 (0.43)	73.154 (0.77)	547.571
Não manuais, nível alto		508.228 (2.24)	40.184 (0.97)	92.680 (0.97)	641.092
Não manuais, nível baixo		1.038.222 (4.58)	66.980 (1.62)	199.534 (2.10)	1.304.736
Manuais qualificadas		1.831.688 (8.08)	326.534 (7.90)	543.464 (5.73)	2.701.736
Manuais semi-qualificadas e sem qualificação		6.597.180 (29.13)	1.615.624 (39.12)	3.418.899 (36.09)	11.631.703
Inativos e sem informação		12.141.245 (53.61)	2.060.255 (49.89)	5.139.607 (54.25)	19.341.107
Total		22.644.176 (100.00)	4.129.104 (100.00)	9.472.597 (100.00)	36.245.877

FONTE: *Censo Geral do Brasil, 1950*, tabela elaborada e citada por Amaury de Souza, "Racial Inequalities in Brazil, 1940-1950".

Os números entre parênteses são porcentagens. (Divulgado pelos "Cadernos CEBRAP", n.º 15 — São Paulo, 1973).

Scanned by TapScanner

Toda esta realidade discriminatória é camuflada por uma ideologia escamoteadora que o apresenta como *mau* na medida em que não ascendeu na escala social.

Evidentemente, tais atitudes e representações não se manifestam em um plano consciente, nem se configuram em uma ideologia racista compacta e confessa. É justamente porque as classes dominantes querem manter o aspecto de igualdade no mercado (todos são "livres" para vender a sua força de trabalho) que mantêm esse racismo larvar, difuso e não codificado mas que atua dinamicamente e funciona no sentido de manter a aparência de que é o próprio negro que não tem condições, por si mesmo, de chegar aos estratos superiores e deliberantes, pois a *democracia racial* que temos lhe proporciona as oportunidades necessárias para isto. Desta forma, ao tempo em que estabelece mecanismos de defesa capazes de impedir que o negro ascenda socialmente, apresenta-o como incapaz, em virtude de não ter aproveitado as oportunidades que lhe são oferecidas para nivelar-se ao branco. Oportunidades que a sociedade competitiva concede na mesma proporção a uns e outros, porém que ele não soube aproveitar.

Mesmo por que, não estamos em uma *sociedade democrática*?

Scanned by TapScanner

3) — BARRAGEM NA COMPETIÇÃO

Numa sociedade em que existe a competição como forma básica de interação, o elemento negro, ao descobrir os mecanismos de barragem existentes contra si, procura lutar para obter melhores condições individuais no mercado de trabalho, tentando e conseguindo muitas vezes igualar-se tecnicamente ao trabalhador branco. Quando chega a esse plano, isto é, quando o negro capacita-se tecnicamente, qualifica-se em uma profissão tida como possuidora de atributos superiores como engenheiro, médico, secretária executiva, advogado, arquiteto, e inicia a luta, de forma individual, em pé de igualdade no mercado de trabalho, surgem novas barreiras mais agudas, estereótipos e racionalizações irracionais das quais o preconceito de cor é o mais representativo e abrangente. Quando um branco e um negro procuram emprego idêntico, dentro do mesmo nível técnico e profissional, o processo seletivo montado faz com que ele seja — na maioria das vezes — preterido nesses locais de trabalho. Mesmo se ele tiver capacidade idêntica à do branco, é marginalizado pelo processo de peneiramento que a sociedade competitiva exerce.

Quais as razões da existência desse preconceito contra o negro? Por que, em determinados momentos, os membros de uma etnia dominante tomam consciência de *diferenças* da dominada e transformam essas diferenças em *marca inferiorizadora*? Será por motivos estéticos, um choque entre normas de julgamento de beleza? Ou será uma questão de diferenças morais, diferenças que têm uma relação com a cor da pele da etnia dominada, julgada pela dominante inferior não apenas do ponto de vista estético, mas também moral?

Todos nós sabemos do relativismo das normas estéticas, e, mesmo, no particular, a atração que a Vênus Negra desperta — no plano meramente sexual — em alguns segmentos e indivíduos brancos ou que se julgam tal. Além do mais, seria ridículo afirmar, no nível de interpretação sociológica, que — por meras diferenças de padrões físicos — os grupos humanos e classes sociais se aproximassem ou passassem a odiar-se. No nível de abordagem antropológica formal, poderíamos admitir que alguns traços culturais divergentes ou antagônicos pudessem produzir diferenças de julgamento ou mesmo fricções inter-étnicas entre elementos das duas culturas em contacto ou choque. Mas a explicação culturalista não satisfaz. E não satisfaz exatamente porque abandona ou subestima o estrutural, isto é, as causas que

Scanned by TapScanner

determinaram esses contactos, a posição social de cada grupo étnico em contacto na sociedade global que se criou e a posição de subordinação ou dominação de cada um deles nessa sociedade abrangente e estratificada.

Então, por que — em determinados momentos — o preconceito de cor se aguça e manifesta em alguns locais ou áreas, e outras vezes fica diluído ou latente?

Na medida em que a massa negra ou de mestiços entra no mercado de trabalho friccionando-o, procurando incorporar-se ao centro do sistema de produção do qual foi expulso, não querendo mais aqueles empregos tradicionais que lhe eram impostos e procura forçar a mobilidade social vertical, reivindicando posições, cargos e vantagens que eram reservados aos brancos, ele se aguça. O negro passa, assim, a tentar deslocar de posições já conseguidas pessoas e grupos que se sentiam seguros e estabilizados no rango que haviam adquirido na sociedade tradicional. A chegada desses elementos negros e mestiços que pretendem deslocar-se dos estratos inferiores em que se encontram, procurando disputar, no mesmo mercado, em nível superior, os empregos e cargos que estavam sendo ocupados por outros elementos, cria expectativas de comportamento específico no segmento ameaçado.

Através de um processo quase sempre inconsciente, procuram manipular mecanismos de defesa que os resguardem e protejam da ameaça latente que tais elementos representam. Daí aproveitarem as diferenças étnicas desses grupos ou segmentos, apresentando-as como sendo *marcas inferiorizadoras*. Esse pensamento racionalizado, por seu turno, funciona como uma ideologia resguardadora desses interesses e, depois de certo tempo, se automatiza e passa a integrar o conjunto do pensamento social global. Essa consciência social reificada, que nasce do próprio processo contraditório através do qual a mercadoria é produzida e a força de trabalho vendida na sociedade capitalista, fixa-se e exerce uma função que, aparentemente, nasce de forma *natural*, isto é, como se ela fosse uma decorrência de verdades inquestionáveis e eternas, capazes de direcionar o pensamento e o comportamento social de forma definitiva. Por isto mesmo, no plano do pensamento dominante na sociedade competitiva, caracteriza-se por um aspecto fundamental: não é questionável. Assimilada inconscientemente pelo conjunto ou pela maioria dos grupos sociais, esse pensamento subjacente passa a ser dominante e, a partir daí, cada vez mais inquestionável e dogmático. Criam-se argumentos mágico-analógicos para justificar-se aquilo que é insustentável cientificamente, generalizando e difundindo essa ideologia de forma velada e subliminar através dos condutos de comunicação de massas que possuem.

A difusão dessa ideologia contra o negro pode ser constatada, sem muita dificuldade, na música popular, no rádio, na TV, na literatura de cordel e outras formas de comunicação de massa. Essas idéias, conforme escrevemos em outro local, difundem-se desde as

Scanned by TapScanner

formas mais diretas até as alegóricas, como é o caso da literatura de cordel. (1)

A disputa, a competição individual no mercado de trabalho em termos de emergência de novos segmentos profissionais que se formam, em extratos inferiorizados, aguça o preconceito de cor ou de "raça".

Isto não acontece apenas contra os negros. Pelo contrário. Todas as vezes que grupos profissionais, populacionais ou minorias nacionais procuram vender a sua força de trabalho por preço mais barato do que aquele pelo qual era comprado antes, cria-se (por parte daquelas pessoas ou grupos que a vendiam anteriormente por preço mais caro) um preconceito acentuado contra eles, preconceito que é conseqüência e não causa da disputa do mercado de trabalho.

Formam-se áreas de tensão subseqüentes nesses setores, com conseqüências às vezes deploráveis. Não raramente as forças e grupos interessados em obter a compra de mão-de-obra a baixo preço estimulam esses choques interprofissionais.

Ainda nos lembramos muito bem de que, faz alguns anos, quando houve uma migração interna muito forte dos Estados do Nordeste, Leste e Norte para São Paulo e aqueles que eram chamados "Paus-de-Arara" chegavam no mercado de trabalho e aceitavam ser contratados por qualquer preço, houve um mecanismo de defesa daqueles setores operários e pequeno-burgueses que se sentiram, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, ameaçados por essa competição que eles achavam "desleal" e reelaboraram uma série de estereótipos depreciativos contra esses grupos que chegavam. Criou-se, neste sentido, um vasto anedotário pejorativo, piadas de todos os tipos, deformando, ridicularizando ou denegrindo o *Baiano* que passou a simbolizar, abstratamente, todos os grupos que se deslocavam dos outros Estados para tentarem a vida na Capital paulista ou no seu interior.

Esse anedotário depreciativo era uma forma *catártica* de se criticar aquele elemento que procurava deslocar das posições que até então ocupavam os componentes da massa trabalhadora ativa já radicada em São Paulo, quase sempre descendente do antigo imigrante. Refletia, assim, um comportamento de não aceitação para com aqueles excedentes que vinham vender a sua força de trabalho mais barata, inflacionando o mercado de trabalho e ameaçando deslocar ou marginalizar o trabalhador já engajado. Isto levaria a que — ao vendê-la por preço menor — deslocasse eventualmente alguém do seu emprego ou ocupação para dá-lo a outro que receberia menos pela mesma atividade. Apesar da forma humorística de que se revestiu a reação (evidentemente houve outras formas mais agudas de atrito

---

(1) Cf.: Moura, Clóvis: "O Preconceito de Cor na Literatura de Cordel", Ed. Resenha Universitária, São Paulo, 1976. Quanto ao preconceito no rádio e no futebol respectivamente. Cf.: Borges Pereira, João Batista: "Cor, Profissão e Mobilidade", Ed. Pioneira, São Paulo, 1967 e Lira Filho, João: "O Negro no Foot-ball", Ed. Pongetti, Rio de Janeiro, 1947.

Scanned by TapScanner

de forma generalizada na sociedade de Curitiba. A ligação da imagem do polonês à do negro, dentro dos mesmos modelos negativos, é evidente e Ianni destacou o fato muito bem, enumerando, inclusive, alguns estereótipos nos quais eles são representados como iguais, confirmando a frase que ouvira inicialmente. Escreve ele que "descendo-se a um exame mais particular ainda dos dados, constatam-se continuamente opiniões que associam de alguma forma o polonês ao negro. Eles revelam determinadas polarizações da situação racial que podem esclarecer o fenômeno da intolerância como envolvendo componentes estruturais da personalidade, já que o indivíduo tende a rejeitar juntamente, ou com a mesma intensidade relativa, tanto o negro como o polonês. Assim, a contínua associação do negro ao polonês parece-nos altamente relevante para o conhecimento de componentes essenciais de tensões raciais. Uma jovem de 20 anos, por exemplo, filha de um madeireiro e cujos avós são franceses e brasileiros, alega o seguinte: "Eu que sou branca não gostaria de casar com preto, mulato ou polonês; nem que mais tarde meus filhos casassem com tais". (4)

Há mesmo, segundo opinião corrente naquela região, registrada por Ianni, preferência para o intercurso sexual e mesmo casamento entre poloneses e negras e vice-versa.

Aqui tocamos no ponto nevrálgico da questão: o casamento interétnico.

(4) Ianni, Octavio: *Op. cit.*, p. 188.

Scanned by TapScanner

4) — MECANISMOS DO PRECONCEITO

Quando se fala em casamento interétnico, em qualquer sociedade onde exista o preconceito de cor, vê-se que o seu núcleo central está justamente aí. Mirdal já teve oportunidade de analisá-lo no contexto dos Estados Unidos. (1) Tal preconceito, em primeiro lugar está relacionado ou subordinado à situação inferiorizada da mulher na sociedade capitalista. Como para o homem desse tipo de sociedade a mulher

---

(1) "A barreira ao casamento de pessoas das duas raças ocupa o lugar mais alto na classificação das categorias de segregação e discriminação. O casamento de brancos e negros é proibido por lei em todos os Estados do Sul, em todos os Estados, com exceção de cinco, não sulistas a Oeste do rio Mississipi e somente no de Indiana entre os Estados do Norte e Leste desse rio. Na prática, há poucos casamentos de pessoas das duas raças, mesmo onde não são proibidos, visto que o isolamento da sociedade dos brancos, a que fica sujeito o consorte branco, é geralmente intolerável mesmo para os poucos brancos que tenham suficiente contacto social e não tenham preconceitos suficientes em matéria de casamento com negros. Diz-se que com relação à atitude dos brancos e como manifestação de 'orgulho racial' a comunidade negra tende cada vez mais a lançar no ostracismo os casais mistos. Essa reação, entretanto, é muito mais pronunciada no tocante a relações ilícitas que envolvem mulheres negras, e para isso há boas razões, uma vez que tais relações são, na maioria, de natureza exploradora.

Relações extraconjugais entre negros e mulheres brancas são quase inexistentes no Sul. Parece haver pequena quantidade de experiências sexuais entre as duas raças, no Norte, nos círculos radicais boêmios, envolvendo negros e mulheres brancas. Existem também algumas prostitutas que atendem negros." (Rose, Arnold: "Negro: o Dilema Americano" — Versão condensada de "An American Dilemma", de Gunnar Mirdal — Ed. Ibrasa, São Paulo, 1968, p. 257).

Mais recentemente Raymond Heard analisou a evolução da "situação racial" norte-americana no particular do casamento inter-racial, constatando um pequeno aumento dessas uniões. "Está aumentando — diz ele — o número de casamentos inter-raciais nos Estados Unidos e a maioria deles é entre negros e brancas, conforme revelou o Serviço do Censo.

Mas apenas uma parte bem pequena dos 44.597.000 casamentos registrados pelo Censo de 1970 era de matrimônios inter-raciais: 0,70 por cento contra 0,44 em 1960. Em 1960 havia um número quase igual de casamentos de negros e brancas e brancos e negras. No fim da década, os casamentos de negros e brancas aumentaram bastante, superando em muito os matrimônios entre brancos e negras." ("O Estado de São Paulo", 15-12-72).

Como vemos o índice de casamentos inter-raciais nos Estados Unidos é baixíssimo, correspondendo ao grau de segregação em que o negro se encontra naquele país. No Brasil, o nível de barragem não chega à segregação, mas funciona através de mecanismos de peneiramento menos visíveis, mas, nem por isto, menos atuantes.

Scanned by TapScanner

ainda é vista como uma propriedade, ele não admite que o representante de uma etnia que simboliza a antipropriedade, isto é, no caso de que nos ocupamos, o negro que descende do escravo tenha condições de igualar-se a ele no nível do casamento, unindo-se legalmente a uma branca. Em contrapartida, no plano do intercurso sexual não institucionalizado do branco com a negra ou, em outras palavras, a exploração sexual da mulher negra pelo homem branco o fato é mesmo apresentado por muitos sociólogos como uma das provas da nossa *democracia racial*. A miscigenação, dentro dos quadros da sociedade escravista, tão louvada por esses estudiosos, nada mais foi do que a mais desbragada exploração sexual da mulher escrava, no nosso caso particular da negra. Esse intercurso sexual que muitos sociólogos apresentam como virtude do colonizador, que, desta forma, se teria mostrado democrata e compreensivo é outro mito que precisa ser desmontado nas suas diversas partes e desmistificado, conforme veremos depois.

No Brasil escravocrata, a mulher negra servia apenas como instrumento de trabalho e objeto de uso sexual. Os seus filhos, nascidos de relações com o senhor branco, continuavam escravos. E a falta de mulher branca na Colônia obrigou o colonizador luso a usar inicialmente a índia e posteriormente a negra como objeto de uso sexual.

Os jesuítas, no começo se alarmaram: os lusos estavam em estado de danação carnal. E pediam insistentemente o envio de mulheres brancas, mesmo as de má vida, para que eles pudessem se casar, constituir família, voltarem aos antigos hábitos de bons cristãos. Ninguém pediu — e não podia pedir dentro das limitações estruturais da sociedade colonial e dos seus valores correspondentes — que os portugueses fossem obrigados a se casar com as índias e negras com as quais haviam tido relações sexuais e filhos. Isto porque os próprios padres da SJ não viam esses povos como iguais aos brancos. Pelo contrário. Nóbrega dizia mesmo que os negros eram escravos "porque lhes veio por maldição de seus avós. Porque estes, cremos ser descendentes de Cã, filho de Noé, que descobriu as vergonhas do pai. Por isto são negros e sofrem outras misérias. Porquanto são condenados por Deus a serem para sempre escravos dos brancos". Quanto aos índios, apesar de em 1536 o papa Paulo III ter promulgado a bula na qual reconhecia a condição humana deles, os jesuítas e os colonizadores continuaram a tratá-los como se fossem uma subespécie humana. Tanto assim que o problema foi ventilado posteriormente no Concílio de Lima dois anos depois, sem nenhum resultado.

Por tudo isto, escreve Nestor Duarte que "na Colônia, além desses fatores ético-psíquicos, vai desnudar e escalar a lubricidade do reinol não a falta de mulher, que nunca houve, mas a ausência da *mulher branca*. (...) A mulher branca era o matrimônio, a forma socialmente organizada da relação genésica do europeu e forma superior em correspondência ao estado do colono branco. A sua falta na colônia equivaleu a um notável desequilíbrio da organização sexual do português. Esse fator social é muito mais importante do que os tais fatores étnicos e orgânicos com que se busca demonstrar a sexuali-

Scanned by TapScanner

dade do português nos trópicos. Por isso ele se desmandou em mulheres fáceis, fáceis para seus preconceitos, como a índia e a negra que amavam livremente, ainda que não fossem mais lúbricas e dissolutas pelo fato de serem apenas fêmeas primitivas. Elas, porém, de condição e moral sexual tão diversas, seriam para ele o pecado em vez do casamento". (2)

Argumentando ainda sobre este assunto e apresentando elementos mais relevantes do que Nestor Duarte, escreve Heleieth I. B. Saffioti: "Vários foram os fatores condicionantes do desregramento sexual, que se estabeleceu no Brasil escravocrata. Afora o sentido que o senhor branco emprestou à escravidão, concebendo a prestação de serviços sexuais por parte da negra como uma função regular da escrava, a maneira como se processou a colonização seria também um importante elemento daquele desregramento. Apenas excepcionalmente a colonização se fazia através da vinda de grupos familiares constituídos. Via de regra, são indivíduos isolados que aqui aportam deixando ou não família à espera da fortuna a ser conquistada na nova terra. As facilidades sexuais proporcionadas pela existência de mulheres submissas e de condição social inferior assumiu importante papel no prolongamento e mesmo eternização da espera, por parte da família do colono, do seu regresso à Europa. Excetuando-se, pois, a pouco extensa e deficiente organização da família patriarcal da camada dominante, tudo é licença de costumes. A própria organização familial do branco supunha a não organização de uma família escrava. Dada a socialização da mulher branca para o desempenho dos papéis de dona de casa e mãe de família legalmente constituída, necessária se fazia a existência de uma classe de mulheres, com as quais os jovens brancos pudessem praticar as artes do amor anteriormente ao casamento. Assim, a escravidão satisfazia não apenas as exigências do sistema produtivo, mas ainda àquelas impostas pela forma de colonização adotada e às de uma família branca na qual à mulher cabia, precipuamente, o papel de mãe da prole legítima". (3)

"No plano imediato a Abolição traria — ainda é o mesmo autor quem afirma — mais palpáveis conseqüências no setor da organização do grupo familial. A libertação da escrava negra restringiu as aventuras amorosas do chefe de família, que passou a necessitar do consentimento de sua comparsa para perpetrar a ligação libidinosa. A decisão perdeu, pois, seu caráter unilateral, restringindo assim as relações sexuais extraconjugais. É óbvio que a unilateralidade se mantém num setor, ou seja, o setor prostituído, realizando-se através do assalariamento. Porém, a questão, vista de outro ângulo, revela, na imposição de um salário, a natureza impessoal e contratual de uma relação comercial em que a vontade de ambas as partes deve ser levada em conta. Não se deve entender, com isto, que a prostituição seja voluntária. São por demais conhecidas as pressões que a estru-

(2) Duarte, Nestor: "A Ordem Privada e a Organização Política Nacional (Contribuição à Sociologia Política Brasileira)", Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1939, p. 113.

(3) Saffioti, Heleith I. B.: "A Mulher na Sociedade de Classes — Mito e Realidade", Ed. Quatro Artes, São Paulo, 1969, p. 177.

Scanned by TapScanner

tura social do sistema capitalista exerce no sentido de promover a prostituição de considerável contingente da população feminina. Todavia, se é meramente abstrata a liberdade da mulher não escrava de prostituir-se ou não, a prostituição no regime de mão-de-obra livre desnuda sua natureza exclusivamente comercial e, portanto, sua essência enquanto exploração de uma classe social por outra". (4)

Como reflexo desta situação inicial da mulher negra na sociedade colonial, ainda se diz hoje em dia:

> *"Negra para trabalhar,*
> *mulata para trepar*
> *e branca para casar."*

A mulher negra era o instrumento, o objeto de uso do macho branco e quando se diz *trabalhar* inclui-se ir para a cama com o seu senhor. Assim como o escravo do eito era visto como *coisa*, a negra na cama era vista pelo senhor da mesma forma: objeto de uso. Daí surgiu o estereótipo da lubricidade, falta de pudor e vergonha, da luxúria e sensualidade exageradas da mulher negra que, por isto, servia apenas para o ato sexual.

Terminada a escravidão esta racionalização foi reinterpretada, mas continuou funcionando na sociedade de modelo capitalista que a sucedeu. É que o sistema competitivo que veio depois, exigiu a formação de uma ideologia de barragem capaz de impedir a ascensão de vastas camadas de ex-escravos que disputavam, embora em condições desfavoráveis, o mercado de trabalho. Desta maneira, a visão deformada, reificada da mulher negra, fruto da posição que ela ocupava no espaço social da sociedade competitiva, inseriu-se nos diversos grupos e estratos em fricção, perdurando até hoje.

Com o homem negro, no particular do casamento interétnico, a coisa é ainda mais radical. Servindo apenas como *coisa*, mas sem ter sido concomitantemente objeto de uso sexual (os casos de brancas que tiveram relações com negros escravos são raros), contra ele se concentra a carga de barragem. (5)

---

(4) Saffioti, Heleieth I. B.: op. cit., p. 187.

(5) Assim como Gilberto Freyre fala de casos de fixação sexual de senhores pelas suas escravas, levando-os a deformações que chegam a casos extremos, como aquele em que o senhor teve de levar, na noite de casamento com mulher branca, peça de roupa da mulher negra com quem mantinha relações sexuais a fim de sentir o seu cheiro, pois do contrário, não teria ereção, Roger Bastide, num plano de interpretação psicanalítica ao nível de um desejo sexual sublimado por parte do negro, refere-se ao "complexo da 'senhora' branca". Para ele, a situação do escravo no engenho é uma "situação Edipiana" e os papéis de Laios e Jocasta são desempenhados pelo "pater famílias" e a senhora branca. A partir deste esquema, embora reconhecendo que, do ponto de vista da ortodoxia psicanalítica haja um impasse, pois o "complexo é pregenital, enquanto que a situação no engenho ou na fazenda é uma situação posgenital", descobre nas relações escravistas "o complexo da senhora branca." Para validar sua tese, Bastide diz que "os poetas brasileiros têm cantado a espécie de adoração em que o respeito se junta à ternura oculta do preto pela sua senhora, o sentimento amoroso alimentado em segredo." Mas, ainda segundo ele, esse sentimento podia "também tomar formas violentas". Depois de

Scanned by TapScanner

Isto porque, conforme já dissemos, representando ele a antipropriedade, e, ao mesmo tempo, competindo mais agudamente, hoje em dia, com o branco na área econômica, simboliza, após a reelaboração das racionalizações escravistas no contexto competitivo, o pólo negativo da sociedade, o subemprego, o desemprego, a pobreza, a criminalidade, o alcoolismo, a preguiça: em suma o *lunpenproletariat*. Simboliza tudo aquilo que a autoqualificada aristocracia dominante quer repelir e as classes médias esquecer. Na chamada aristocracia paulista, por exemplo, se há casos de negros que penetraram no seu nível, através do casamento, isto é excepcional e não deve ser levado em conta como tendência. No plano da pequena burguesia, onde

---

citar episódios da *Balaiada*, onde brancas foram violentadas por negros, diz que "estes assaltos, entretanto, como os dirigidos contra o senhor, e que têm uma base de ódio e não mais de desejo, perduram esporádicos e geralmente o escravo aceita a idealização da mulher branca, a coloca em um mundo à parte, exterior e superior ao seu, e no qual não se pode penetrar."

Bastide transforma aquilo que era um sintoma de subalternidade social de muitos escravos, causado pela própria essência das relações escravistas, em um mito da psicanálise. Para nós, o que aconteceu de relevante — infelizmente Bastide não diz onde pesquisou e encontrou essa conduta típica do escravo em relação à sua senhora, pois, pelo contrário, os poucos exemplos, que dá são negativos — foi que, todas as vezes que o escravo se rebelou esse mito do complexo da senhora branca não funcionou. Deve ter existido, para o *bom escravo*, de acordo com os valores senhoriais, um tipo de comportamento rotineiro que o levava a ver a senhora como protetora dos excessos do senhor, ao contrário da escrava, para quem, quase sempre, ela era mais tirânica.

Querer, porém, apresentar, como deseja Bastide, esta forma de comportamento como "rancor contra o 'Pai', possuidor exclusivo e zeloso da mulher que lhe é defesa, se juntando em um sentimento ambivalente ao respeito, à aceitação da superioridade do chefe" é ir muito longe na aceitação como válidos, passivamente, de certos mitos da psicanálise.

Aliás, Bastide teve oportunidade, no mesmo trabalho, de insinuar as origens sociais desta posição do *bom escravo* para com a sua senhora, quando afirma que ela representava um símbolo oposto ao "do senhor que apossava-se à força do corpo das suas escravas". Não apenas neste detalhe de violência sexual, mas em muitos outros, o escravo, especialmente o doméstico, poderia ter tomado a sua senhora como protetora (talvez por analogia e ligação com as muitas Nossas Senhoras que ele invocava).

Esses elementos, juntando-se a outras causas, especialmente ao fato central de o senhor representar, para o escravo o símbolo da opressão e do poder despótico inclusive em relação à sua senhora, poderão explicar a razão por que o *bom escravo* via na senhora um símbolo oposto à crueldade. Não fosse a mulher — mesmo casada com senhor de escravos — também inferiorizada na sociedade escravista...

Poder-se-á, também, levantar a hipótese de que essa simbolização era um mecanismo de compensação que representava mais uma posse sexual simbólica do que uma sublimação. Seria, assim, uma forma onírica e passiva (introjetada portanto de valores brancos) que o escravo encontrava e que servia, de certa maneira, como veículo de relaxamento de tensões. A posse sexual da senhora (fato que se verificava quando, através das revoltas, aqueles sentimentos latentes tinham condições de se concretizarem) ao invés de ser a violação de um tabu estabelecido de acordo com a mitologia psicanalítica, representava, pelo contrário, uma forma extrema do escravo se auto-afirmar exteriorizando um desejo reprimido de libertação social. Os próprios exemplos que Roger Bastide cita, servirão para ilustrar o nosso argumento. (Cf. Bastide, Roger: "Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-brasileiros", *in* "Revista do Arquivo Municipal, Ano VIII, Vol. XC, São Paulo, Maio/Junho, 1948, p. 7 ss.)

Scanned by TapScanner

o casamento interétnico existe, embora seu número seja muito menos freqüente do que supõem os defensores da nossa "democracia racial", o negro ainda é a presença de padrões de comportamento indesejáveis, desarticulador, por isto, do rotineiro e estabelecido, criando áreas de tensão com a classe superior a ela e *sujando* o *sangue* da família em relação ao julgamento das classes dominantes. É, de qualquer forma, a penetração daquele elemento do qual se deseja fugir — especialmente se a família for mulata — para conseguir *branquear-se* definitivamente. Um elemento negro que penetra, através do casamento, nesses grupos familiares, representa uma volta ao passado que deve ser reprimido da memória, a estigmatização e a regressão. O negro penetra, assim, como *nódoa do passado escravista* que se deseja esquecer.

Do ponto de vista teórico, o problema do casamento está ligado à organização sócio-econômica e a sua institucionalização, nas diversas sociedades, varia de acordo com a transformação de uma série de condições materiais que configuram o seu estágio de evolução social.

No caso de uma sociedade de modelo capitalista como a brasileira que emergiu do escravismo, significa, em primeiro lugar, uma vinculação de herança e a conseqüente integração do cônjuge mais pobre no *status* da família mais rica e/ou tradicional. Uma vinculação que determina — em conseqüência — as normas de comportamento dos cônjuges e estabelece todo um conjunto de compromissos inter e intrafamiliares, sancionados pelos *mores*; relacionamentos com parentes também herdeiros; expectativas de mortes com vistas à herança; acordos de partilhas; detalhes de inventários ou testamentos e muitas outras.

Quase sempre, quando uma branca se casa com um negro, implicitamente se tem a impressão de que ela se casou por interesse; casou-se porque ele — como acontece na maioria das vezes — é rico ou ocupa uma posição social relevante e ela é pobre, necessitada, mãe solteira ou tem problemas de integração com a sua família por qualquer outro motivo.

Ao mesmo tempo, funcionam as racionalizações assimiladas e os grupos com os quais tinha anteriormente relações passam a achar que ela se casou com um ser inferior, é uma "branca suja" porque, em última instância, juntou-se legalmente a um negro. A mesma coisa acontece quando um homem branco se casa com uma negra. Pensa-se que ele está em situação superior a ela (se não o estiver o simples fato de ser branco já o superioriza) e que a união se deve a alguma deformação sexual ou psicológica dele e do oportunismo dela. Outras vezes, explica-se o fato através de possíveis atos mágicos da negra, capazes de "amarrar" o branco, prendendo-o por práticas de candomblé, umbanda ou quimbanda aos seus caprichos. A própria família do branco se encarrega de divulgar essas hipóteses, como elemento justificatório. Funciona, como se vê, nesse tipo de julgamento o estereótipo de que a negra é sensual e *mandingueira*, estereótipo que vem da escravidão, mas ainda é corrente e tem funcionalidade nos dias atuais.

Scanned by TapScanner

O problema do casamento desloca-se — no caso do interétnico — de um plano geral para outro específico e concreto e a sua realização refuncionaliza valores negativos subjacentes contra a etnia que possui a *marca* inferiorizadora. Evidentemente, essa reelaboração de valores não se dá num plano consciente. Há muitos elementos e atitudes inconscientes atuando intercruzadamente em cada fato específico, mas todos eles prendem-se ao feixe básico inicial que é a posição do negro visto globalmente através da imagem do escravo. Mas, como nesses casamentos, que deflagram as sanções sociais os cônjuges são quase sempre de classes diferentes, sem nenhuma ligação mais relevante e não circunstancial entre eles e os demais membros das respectivas famílias, e, acima de tudo, um quase sempre é mais pobre do que outro, isto é, do ponto de vista de uma das famílias há um intruso lesando parte do patrimônio familiar, o preconceito se manifesta em primeiro plano e é deflagrado para que não haja uma redivisão do patrimônio da família. Não é porque se ache a negra mais feia ou o branco mais bonito.

É óbvio que, em cada caso específico, conforme já assinalamos, as coisas podem não se manifestar de forma tão horizontal e radical. Funcionam os valores tradicionais, as representações coletivas contra o negro que foram assimiladas ou sedimentadas longamente, vindos de gerações anteriores e uma série de fatores intercorrentes. Mas, no fundamental, ou melhor, na sua essência, eles estão apenas capeando as causas mais relevantes da barragem.

Em São Paulo, onde o modelo de sociedade capitalista mais se desenvolveu no Brasil, o preconceito contra o casamento interétnico já foi apontado diversas vezes. Lowrie escreve, por esta razão, que "ninguém ignora que no Brasil alguns homens de projeção foram negros. Em São Paulo, fato semelhante só pode ser admitido como exceção. Um indivíduo que conseguisse, política ou economicamente, uma posição de destaque, não encontraria necessariamente casamento na classe superior. Os preconceitos raciais poderiam não permitir que esse indivíduo e tampouco seus descendentes se casassem na classe alta.

Os efeitos desse processo de diferenciação estarão necessariamente a operar, dentro do âmbito da sua influência, no sentido de obstar a infiltração de indivíduos de cor na classe superior, ou seja, de pugnar para que ela se mantenha quanto à raça, relativamente pura". (6)

Esta barragem, segundo o pesquisador que citamos, apoiado em documentação estatística e autores antigos, vem do passado colonial, quando a sociedade paulista se dividia fundamentalmente em senhores e escravos, tendo apenas uma camada intermediária de "agregados"; as famílias aristocráticas eram 'muito orgulhosas da limpeza do sangue que lhes corre na veia' (7) e a escravaria estava nive-

---

(6) Lowrie, Samuel H.: "O Elemento Negro na População de São Paulo", *in* "Revista do Arquivo Municipal", Ano IV, Vol. XLVIII, São Paulo, Junho, 1938, pp. 28/9.

(7) Machado, Alcântara: "Vida e Morte do Bandeirante", citado por Lowrie, Loc. cit.

Scanned by TapScanner

lada no rol de coisas. Os agregados constituíam aquela plebe rala que vivia dependente do senhor, prestando-lhe serviços e defendendo-lhe a propriedade nos casos extremos." (8)

Conclui Lowrie dizendo que "os contrastes de cor encontrados em grupos que não foram de qualquer modo selecionados quanto a este particular, constituem prova evidente de que continua a operar o processo de diferenciação que historicamente tem caracterizado São Paulo". (9)

Podemos ver, pelas afirmativas acima, como é falaciosa a tese de que as simples "leis" da miscigenação determinariam a uniformização étnica da sociedade brasileira — dentro de um padrão *branco* — estimulada pelas "aberturas" proporcionadas pela nossa "democracia racial", que nos conduziria inapelavelmente a ser um povo de caucasóides. Os casamentos interétnicos em São Paulo, no particular branco/negro não atingem a camada que se autodetermina aristocrática. Ela se conserva imune ao cruzamento direto com o negro e o mestiço diretamente dele descendente. O que acontece é que essa mobilidade étnica circula horizontal e verticalmente da média burguesia para baixo, atingindo rarissimamente as camadas superio- casamentos com membros das superiores, conforme alguns teóricos res que se mantêm impermeáveis. Não há, portanto, aquele branqueamento progressivo e automático das classes inferiores, através de pontificam, fato que nos levaria à formação de uma sociedade branca no seu conjunto. O que há é uma ilusão de *branqueamento*, ideologia

---

(8) Lowrie, Samuel H.: Loc. Cit. — Oliveira Vianna assim descreve a composição das populações das fazendas de café, criação e dos engenhos, pela qual se vê a rigidez da estratificação nas regiões agrárias da época: "Entre o operário rural, o trabalhador assalariado dos campos, e a nobreza fazendária, interpõe-se uma terceira classe — a classe dos que, morando embora, como operários de aluguer, nas terras do domínio, e pertencendo também à plebe rural, não loca, porém, o seu braço ao senhor das terras. É a classe propriamente dos 'foreiros', dos que pagam unicamente foro ao senhor — e chamam-se, conforme a região, 'arrendatários', 'colonos', 'agregados', 'inquilinos'. (...) Entre essa classe e os grandes proprietários também não se forma nenhuma relação de solidariedade consistente e forte: a que existe é instável, fugidia, infixa. Tal é a conclusão que se tira depois de uma análise rigorosa da estrutura das fazendas de criação, das fazendas de café e dos engenhos de açúcar — os três tipos fundamentais da nossa organização rural. (...) Nos grandes domínios cafeeiros é pouco diversa a situação. Como nestes o foreiro paga o seu foro anualmente — e não paga mais nada. Essa prestação anual é o único laço econômico entre ele e o proprietário da terra. Há, é verdade, em certas zonas, o costume de tarefas, pelo qual o sitiante se incumbe de cuidar de um lote, cuja colheita é dividida, consoante o ajuste entre ele e o proprietário. Contudo, essa prestação de serviços não tem nenhum caráter de indispensabilidade. (...) Nos grandes domínios cafeeiros, existe hoje a meação generalizada. Os sitiantes lavram as terras, que lhes são aforadas, na base da meia das colheitas. Este regime de parceria não prende, entretanto, como devia prender, a classe dos foreiros à classe senhorial. (...) Como o operário braçal, nada o prende seriamente ao domínio, nada o fixa energicamente à terra e à economia fazendeira. (...) Durante o longo período da escravidão, essa desagregação e essa infixidez ainda são mais flagrantes. Então, nem a parceria, nem o dia por semana: os sitiantes ficam como já se disse, à margem, vivendo para si, inteiramente dissociados da classe superior." (Vianna, Oliveira: "Populações Meridionais do Brasil". Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1938, pp. 165/6.

(9) Lowrie, Samuel H.: Loc. Cit., p. 32.

Scanned by TapScanner

que as classes dominantes criaram e difundem a fim de verem cada vez mais afastada a hipótese de uma possível injeção negra nas suas linhagens e, por outro lado, tentarem negar que somos um país de negros e mestiços, com um passado que é muito mais africano do que "ocidental", mais negro do que branco e mais proletário do que aristocrático. (10)

Esta ideologia de branqueamento total engloba um conjunto de estereótipos que procuram justificar o preconceito e nos apresentar como uma *democracia racial* que os fatos desmentem.

Há alguns anos foi feita uma pesquisa em três municípios paulistas sobre o preconceito de cor. As pesquisadoras estabeleceram um gradiente que vai de perguntas como: "aceitaria uma pessoa de cor como inquilino?", ou "companheiro de quarto?" para finalizar com a pergunta: "aceitaria V. Sª pessoa de cor como membros da família?", "como marido?", "como esposa?".

Os resultados, quanto às duas últimas perguntas que se dirigiam a mulheres e homens respectivamente, foram os seguintes:

SANTA RITA

Número de questionários distribuídos = 100

— Aceitaria V. Sa. pessoa de cor:

a) — como membro da família;
b) — como marido ou esposa.

Não aceitariam	95
Aceitariam	5

FONTE: Revista "Sociologia", Vol. II, n.1, São Paulo.

Em outro município pesquisado os resultados foram os seguintes:

PIRAÇUNUNGA

Número de questionários distribuídos = 100

— Aceitaria V. Sa. pessoa de cor:

a) — como membro da família;
b) — como marido ou esposa.

Não aceitariam	95
Aceitariam	5

Scanned by TapScanner

Finalmente, vejamos os resultados do último município pesquisado, o qual foi feito de maneira mais analítica:

DESCALVADO

Número de questionários = 53	
— Aceitaria V.Sa. uma pessoa de cor:	
a) — como membro da família;	
b) — como marido ou esposa.	
Não, por diferença racial	30
Não, por questão de bom gosto	10
Não, por questão de amor	10
Sim, para acabar com a raça	2
Sim, por interesse financeiro	1

FONTE: Idem ibidem.

Estes resultados revelam que existe um instrumental ideológico que tem como suporte o preconceito de cor e, ao mesmo tempo, cria as condições de peneiramento e conseqüente marginalização familiar dos negros e mestiços. É um processo de compressão social que atua no sentido de marginalizar o negro não apenas nas relações intraclasses, mas, também, interclasses e inter e intrafamiliares. Isto leva a que, somadas às condições que advieram da forma como a abolição foi feita, o grande percentual do pobre, criminoso, mendigo, analfabeto e semiletrado se concentre ainda, de forma esmagadora, nos contingentes daqueles elementos que descendem do escravo.

A mulher branca, por isto, que se casa com negro é vista de forma pejorativa:

> *"Moça que casa com negro*
> *tem coragem com fartura,*
> *tem estambo de cachorro*
> *e coração de macura".*

(10) Vejamos, para ilustrar o nosso ponto de vista o percentual de negros e pardos no conjunto da população brasileira, segundo dados do recenseamento de 1950. Mostram tais dados como estamos muito longe de ser uma nação branca. Negros e pardos: no Guaporé: 68,13%; Estado do Acre: 69,82; Amazonas: 62, 68: Rio Branco: 58,20; Pará: 71,61; Amapá: 72,67; Piauí: 71,87; Ceará: 56,11; R. G. do Norte: 51,07; Paraíba: 33, 31; Pernambuco: 50,18; Alagoas: 59,17; Fernando de Noronha: 33,90; Sergipe: 50,18; Bahia: 70,18; Minas Gerais: 41,21; Espírito Santo: 41,30; Rio de Janeiro: 40,74; Distrito Federal (Cidade do Rio de Janeiro): 29,79; São Paulo: 11,19; Paraná: 11,62; Santa Catarina: 5,16; Rio Grande do Sul: 10,68; Mato Grosso: 44,45; Goiás: 41,75.

Estes dados mostram como o Brasil é um país mestiço. Embora o método de levantamento dos dados seja cientificamente inaceitável, de vez que, na categoria de pardos não estabelece se são mestiços de brancos com negros ou índios, o certo é que, de qualquer forma, o *branco* como representativo do homem brasileiro, de acordo com os padrões arianistas de alguns estratos não significativos da população, ou estudiosos do nosso passado social, é mais um mito que deve ser descartado. Por outro lado, devemos salientar que, na categoria de *branco* há muito pardo socialmente branqueado. Tudo isto serve para demonstrar a alienação daqueles que, fugindo de uma visão objetiva das raízes da nossa formação étnica e social, procuram apresentar-nos como um povo branco.

Scanned by TapScanner

Ou então:

> *"Branca que casa com negro é preta por dentro"*. (11)

Esses estereótipos contra o negro no plano do casamento interétnico não se circunscreveram a uma determinada área ou grupo social. As diversas pesquisas que já foram efetuadas no Brasil, objetivando constatar até que ponto somos uma "democracia racial" demonstraram que em todos os lugares onde elas foram realizadas, o preconceito existe em grau muito maior do que pensam os grupos interessados em defender a "imagem" da "democracia racial", especialmente quanto ao casamento interétnico. Esses trabalhos de campo, onde quer que se realizem, confirmam uma verdade: o preconceito de cor ou de raça é uma constante. A posição etnocêntrica dos segmentos que se julgam brancos na nossa sociedade deixa-os larga e profundamente preconceituosos e o epicentro desta posição é o casamento interétnico.

O prof. Thales de Azevedo realizou uma pesquisa na Bahia, região tida como a mais *democrática*, no plano das relações interétnicas no Brasil e onde tensões inexistiriam. Há mesmo toda uma forma mitológica de encarar-se a "situação racial" na Bahia, mitologia criada inclusive por antropólogos que procuram analisar mais a aceitação de certos traços culturais negros pelo *branco* (como é o caso do candomblé, atualmente explorado por grupos institucionais como ponto de atração turística) do que a sua situação de marginalização, as barragens criadas ao seu ascenso e o processo de peneiramento exercido contra as suas tentativas de *branqueamento*, especialmente através do casamento. (12)

---

(11) Cit. por Bastide, Roger: "Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-brasileiros", *in* "Revista do Arquivo Municipal", Ano VIII, Vol. XC, São Paulo, 1948, p. 40.

(12) Exemplo típico e muito bem retratado desse *branqueameneto social* através do casamento interétnico é o personagem Tadeu, do romance "Tenda dos Milagres", de Jorge Amado (Ed. Martins, São Paulo, 1969). O elemento de cor, introduzido nos círculos sociais branqueados e tradicionais mantém-se relativamente em pé de igualdade até o momento em que manifesta pretensão de casar-se com uma branca desses círculos. Então, as barreiras são criadas e a família tenta defender-se através de formas de peneiramento não institucionalizadas. No entanto, consumado o matrimônio, os membros desse grupo social procuram supervalorizar, perante a comunidade, o homem de cor nele introduzido, destacando a sua atividade cultural e a sua posição profissional dentro dos quadros da atual ordenação social, na medida em que o elemento de cor aceita os valores das classes dominantes.

Exemplo histórico mais significativo desse *branqueamento social* dá-nos uma carta de Joaquim Nabuco a José Veríssimo após a morte de Machado de Assis. Dizia: "Seu artigo no jornal está belíssimo, mas esta frase causou-me arrepio: 'Mulato, foi de fato grego da melhor época'. Eu não teria chamado o Machado de mulato e penso que nada lhe doeria mais do que esta síntese. Rogo-lhe que tire isso quando reduzir os artigos a páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etimologia. O Machado para mim era um branco e creio que por tal se tomava; quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica". (*In* "Revista do Livro", Vol. V, Ano II, março de 1957, p. 164).

Scanned by TapScanner

Thales de Azevedo constatou que, naquele Estado existe esse preconceito, com várias gradações e pontos de convergência com os existentes nos Estados Unidos.

Escreve ele: "As pessoas de cor são consideradas como fazendo parte de uma categoria biológica ou biotipológica caracterizada por traços que passam por inferiores aos dos brancos".

"Vale registrar — acentua — que os estereótipos correntes na Bahia são mais ou menos os mesmos que se encontram no resto do país, a julgar pelas representações dos pretos na literatura; Roger Bastide examinando este material, verificou que são correntes no Brasil os estereótipos: feios, malcheirosos, selvagens, supersticiosos, preguiçosos e outros que, por sua vez, se acham nos Estados Unidos." (13)

O próprio Thales de Azevedo parece inclinar-se para a apologia da *democracia racial* baiana, mas, com os dados que apresenta, especialmente as pesquisas suas e de outros antropólogos e sociólogos emerge uma realidade bem diferente. Parece que pesquisas sistemáticas sobre o fato/problema não foram feitas com a profundidade e isenção necessárias para que se possa constatar definitivamente a existência (ou não) dessa "democracia racial". O que podemos ver pelos próprios dados do conhecido antropólogo baiano é o enorme índice de preconceito nos segmentos pesquisados. Um exemplo:

ESTEREÓTIPOS MENCIONADOS POR MAIOR NÚMERO DE REPRESENTANTES EM ORDEM DE FREQÜÊNCIA, POR GRUPOS (EM SALVADOR)

Estudantes Universitários		*Ginasianos*		*Funcionários*		*Apuração Global*	
Superticiosos	60	Superticiosos	35	Desconfiados	27	Superticiosos	97
Pouco inteligentes	55	Grosseiros	19	Pouco inteligentes	16	Pouco inteligentes	86
Ignorantes	50	Pouco inteligentes	15	Ignorantes	13	Submissos	60
Submissos	45	Ignorantes	14	Preguiçosos	12	Tristes	54
Tristes	37	Submissos	12	Tristes	12	Desconfiados	49
Preguiçosos	30	Trabalhadores	11	Sensuais	9	Preguiçosos	47

FONTE: Thales de Azevedo: "Cultura e Situação Racial no Brasil", Rio de Janeiro, 1966.

Comentando os dados acima, Thales de Azevedo observa que "estes resultados são muito mais significativos porquanto revelam a existência dos mesmos estereótipos em todos os três grupos consultados e mostram que os jovens antes dos 20 anos de idade já participam dos preconceitos dos adultos; também não parece haver divergência sensível entre os que já atingiram apenas os dois anos

13) Azevedo, Thales de: "Cultura e Situação Racial no Brasil", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966, p. 70. Cf.: Bastide, Roger: ('Estereótipos de Negros Através da Literatura Brasileira", *in* "Estudos Afro-Brasileiros", Ed. Perspectiva, S.P., 1973, pp. 113/28.

Scanned by TapScanner

finais do ciclo secundário ginasial e os que já atingiram o nível universitário ou mesmo já estão diplomados por algumas faculdades Universidade local". (14)

Octavio Ianni, pesquisando outra região (Santa Catarina), conseguiu resultados que não deixam dúvidas quanto ao preconceito de cor ao nível de casamento interétnico. Se, no trabalho de Thales de Azevedo, a pesquisa sofreu um viés que impediu uma constatação objetiva do problema do casamento interétnico na Bahia, a de Ianni é bem mais esclarecedora. (14-A)

Vejamos as suas conclusões:

FLORIANÓPOLIS: RESPOSTAS DE 552 JOVENS DE AMBOS OS SEXOS, ENTRE 14 E 23 ANOS SOBRE O CASAMENTO BRANCO/NEGRO — 1955

	Negro			*Mulato*		
	baixa	— média	— alta	baixa	— média	— alta
Não gostariam que o (a) casasse com	30	39	34	25	33	29
Não gostariam que o irmão casasse com	63	76	80	60	71	76
Não gostariam que a irmã casasse com	64	78	82	61	73	77
Ego não gostaria de casar com	86	91	89	80	90	88

FONTE: Octavio Ianni: "Raças e Classes Sociais no Brasil", Rio de Janeiro, 1972

(14) Azevedo, Thales de: Op. Cit., p. 68.

(14-A) O próprio professor Thales de Azeveedo, no entanto, em trabalho bem anterior, teve oportunidade de mostrar a *situação racial* baiana, no particular do casamento interétnico. Cf.: Azevedo, Thales: "Um Aspecto da Mestiçagem na Bahia" *in* "Revista do Arquivo Municipal, Ano XI, Vol. CI, São Paulo, março, 1945, p .45, ss. — Os quadros apresentados pelo conhecido antropólogo, de casamentos realizados no Forum de Salvador, mostram um percentual relativamente alto de casamentos entre brancas e negros e vice-versa, na Bahia. Este fato levou o autor a afirmar que "enquanto as alunas encontraram 22 uniões inter-raciais em 107 casamentos (...) ou sejam 20,5%, Donald Pierson computou 42 intercasamentos em 1.269, ou 3,3% também nesta Capital, ao passo que Roger Bastide anotou 9% de casais em que um dos cônjuges era branco e outro de cor, em São Paulo. O próprio Thales de Azevedo pondera, por isto, que a percentagem tão elevada de casamentos inter-raciais observados no Forum prende-se, naturalmente, à circustância de se casarem ali, em maioria, como já reparamos atrás, pessoas das classes média e pobre, entre as quais é mais alta a proporção de indivíduos de cor e mais freqüente a união do gênero." (Loc. Cit.).

Como se pode ver pelos dados empíricos apresentados e pelas conclusões do Prof. Thales de Azevedo, na Bahia aquele processo de diferenciação que Lowrie apresentava para São Paulo — e os dados de Bastide confirmam — também funciona. Isto corrobora o que dissemos: os casamentos interétnicos somente se processam em nível significativo, da pequena burguesia para baixo, em São Paulo como na Bahia. Os estratos superiores e as suas linhagens se resguardam através de mecanismos de peneiramento e barragem capazes de manter as diferenças e eqüidistâncias somente alteradas em proporções não significativas.

Scanned by TapScanner

Mas, não é apenas ao nível de opiniões que o preconceito quanto ao casamento interétnico se manifesta. Uma série de atitudes restritivas de vez em quando explodem na imprensa, por se tratarem de casos extremos. Um exemplo disto é a seguinte notícia publicada em jornal de São Paulo:

> "É de expectativa e tensão o clima da cidade de Maceió, em conseqüência do julgamento do psiquiatra José Lopes de Mendonça, acusado de assassinar a própria filha, por não admitir que namorasse um outro psiquiatra de cor. (...) Segundo a acusação, o psiquiatra desentendeu-se com a filha, a estudante Rosália Cabral de Mendonça, porque ela resolvera ficar noiva de um médico negro e no dia 10 de junho de 1972 matou-a no interior do quarto de sua residência, no bairro de Bebedouro, a cinco quilômetros de Maceió, com um tiro de revólver".

Na mesma notícia, lê-se ainda:

> "Amanhã deverá ser iniciado outro julgamento de caso semelhante: Wilson Pinheiro de Toledo é acusado de ter assassinado sua filha Ângela Maria de Toledo Ferreira pelos mesmos motivos. Esse crime ocorreu exatamente um mês após o primeiro, no dia 11 de junho de 1972. A população está ansiosa pelo resultado dos dois casos, devido à semelhança entre eles e a grande diferença social existente entre os protagonistas". (15)

São casos extremos, conforme dissemos, que configuram todo um comportamento subjacente em vastas áreas da população brasileira e desmentem a existência de uma "democracia racial" no Brasil. E o ponto agudo do problema é justamente o casamento entre negros e brancos e vice-versa.

(15) "Psiquiatra que Matou a Filha Vai a Julgamento" — *in* "O Estado de São Paulo", 21-5-1972.

Scanned by TapScanner

5) — MITOLOGIA DO BOM SENHOR E DA DEMOCRACIA RACIAL

Ao tempo em que foram criadas as ideologias de barragem contra o negro, montou-se, em contrapartida, a mitologia da "democracia racial", divulgada através da imprensa, no rádio e de trabalhos sociológicos, antropológicos ou literários. (1) Tal atitude não é, em última análise, nada mais do que um suporte justificatório do preconceito como ele existe no Brasil. Esta posição bifronte, leva a que o combate ao preconceito seja dificultado nos seus diversos níveis, escondendo e escamoteando a realidade da nossa "situação racial". Por outro lado, não passa de uma posição *branca* em relação ao problema. (2) A ideologia mitológica da "democracia racial" é um complemento à do *branqueamento progressivo* pela miscigenação, criada pelos estratos privilegiados da atual estrutura, que não desejam que o elemento plebeu da nossa sociedade (no caso específico o negro e o mestiço de um cruzamento direto com ele) penetram no seu mundo, friccionando valores estabelecidos, pondo em discussão princípios e carreando a parentela pobre para o seu espaço.

No entanto, já vimos, através da opinião de Lowrie, que, pelo menos em São Paulo, a barreira da pobreza e da miséria e a barragem do preconceito se encarregam de manter os casamentos interétnicos sob controle, isto é, na faixa inferior da sociedade.

Não tem razão, portanto, Donald Pierson quando — analisando o preconceito racial afirma que ele não existe no Brasil "pois o comportamento tradicional que se desenvolveu originariamente sob as

---

(1) Dentre os cientistas sociais que refutam a tese da *democracia racial* situa-se Waldir Freitas Oliveira. Escreve ele: "O preconceito racial existente no Brasil deriva, pois, da nossa formação histórica e constitui uma evidente herança portuguesa. Nós o recebemos da mesma forma que recebemos a língua, a religião, os hábitos e os costumes daqueles que nos colonizaram e pelo fato de haverem os brancos sempre ocupado na nossa história o papel de senhores sobre uma população negra escravizada, tal preconceito conseguiu criar raízes profundas e difíceis de serem extirpadas" (Oliveira, Waldir Freitas: "Considerações sobre o Preconceito Racial no Brasil", *in* "Afro/Ásia", Ns. 8/9, Salvador Junho/Dezembro, 1969.)

(2) Poderíamos, parafraseando um sociólogo do Daomé, Stanislas Adotevi, dizer que o mito da *democracia racial* é uma forma *branca* de encarar-se o problema do negro. Adotevi analisando o conceito de *negritude* afirma que essa corrente de pensamento é "a maneira *negra* de ser *branco*" (Adotevi, Stanislas: 'Negritude et Négrologues", Union Générale d'Editions, Paris, 1972, p. 207). O Paralelo entre as duas ideologias nos parece adequado, dentro da função de cada uma.

Scanned by TapScanner

condições de uma fronteira racial e cultural" deu origem a uma política racial não formal, que até hoje fundamenta e dá consciência aos *mores*. Esta política não formal é talvez resumida melhor na expressão comumente ouvida: "Nós brasileiros estamos nos transformando num povo só".

"Talvez outra circunstância significativa — continua o sociólogo norte-americano — seja que no Brasil a linha divisória, quer de cor, quer de *status*, entre os brancos dominantes e os grupos de *status* inferior, nunca foi, mesmo no começo, nítida e bem definida. Nem a conceptualização dos povos mais escuros que os brasileiros adotaram dos seus ancestrais portugueses, nem a conceptualização do escravo que era também parte da mesma herança, foram de molde a aguçar nos brancos a consciência de diferenças e a alimentar assim o desenvolvimento de consciência grupal". (3)

Se isto fosse verdade, se não pudéssemos encontrar causas históricas, sociais e culturais na base da formação e persistência do preconceito de cor, como explicar a sua existência e o seu dinamismo? Porque, para Pierson, os portugueses foram um povo "cego à cor", (4) razão pela qual não se podem encontrar causas que justifiquem a origem, desenvolvimento e persistência desse preconceito no contexto da sociedade brasileira.

É a tese mitológica do *bom senhor* e do escravo conformado que, no fundo, forma uma unidade com a da "democracia racial" e são as duas, no conjunto, a projeção das relações escravistas do passado como idílicas. O conceito do *bom senhor*, tão caro a sociólogos como Gilberto Freyre, tem passado, nos últimos tempos, por análises científicas da crítica sociológica e se transformou apenas em um desejo saudosista de quem vê a paisagem da varanda da casa-grande, julgando os escravos como objetos, ou seja, através dos valores escravistas.

Marvin Harris, ao analisar a tese do *senhor bondoso* (ele chama, com razão, a tese de Freyre de mito) mostrou toda a inconsistência dessa axiologia invertida. Mostrou, por exemplo, que entre o mito do *senhor bondoso* nas áreas de *plantation* brasileiras, ideologizado por Freyre e a realidade, há um verdadeiro abismo. Segundo esse mito, a bondade do senhor advinha do fato de o português não ter preconceito ao entrar em contacto com outras etnias em face do prolongado intercâmbio que manteve com povos de cor, durante o circuito das suas atividades colonizadoras, pensamento que é compartilhado quase inteiramente por Donald Pierson. Isto proporcionou-lhe, para empregarmos a terminologia de Pierson, ficar "cego à cor". No entanto, contesta Harris, "o líbido português supostamente cego em questão de cor conseguiu até 1950 produzir pouco mais de 50.000 tipos misturados, oficialmente recenseados numa população africana de 10 milhões, depois de 400 anos de contacto". (5)

---

(3) Cf. Pierson, Donald: "Preconceito Racial segundo o Estudo de 'Situações Raciais' — *in* "Sociologia", Vol. XIII, N.º 4, São Paulo, outubro de 1951, p. 303.

(4) Pierson, Donald: Loc. Cit.

(5) Harris, Marvin: "Padrões Raciais nas Américas", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967. Deve-se ler especialmente todo o capítulo intitulado:

Scanned by TapScanner

Por outro lado, o que a realidade dos últimos tempos tem demonstrado, através do processo de descolonização das antigas "províncias ultramarinas" é que o luso, como todo colonizador, usa dos mais desumanos processos e os recursos mais extremos de repressão para manter o estatuto colonial. (6)

"O Mito do Senhor Bondoso" (pp. 102/24) fundamental para a compreensão do problema do ponto de vista em que nos colocamos.

(6) Sobre a forma *benigna* da colonização portuguesa, vejamos alguns trechos do livro de uma testemunha ocular, aliás oficial do exército luso e que serviu em Angola até 1961, sobre as *relações raciais* entre os portugueses e habitantes nativos das "Províncias Ultramarinas". Diz: "Aqui em Nagage, soube de várias maquinações ocorridas o ano passado em que os comerciantes e funcionários obtiveram dezenas de milhares de escudos no comércio do bilhete de identidade, documento que garante aos nativos a condição de assimilados, pois o indígena tem fracos direitos. Depois de os burlarem, negavam-lhes o tal bilhete e se eles se queixavam ainda levavam pancada por ofenderem o branco. Alguns comerciantes recebiam dinheiro adiantado por máquinas. A certa altura, afirmavam ter-se perdido o barco onde vinham, afundado, etc., etc. Sistema este que continua a vigorar nos pontos onde não chegou a revolta. (...) Alguns oficiais com quem almocei, impressionados ligeiramente, apesar de tudo, pelas minhas observações e um pouco para ver como eu reagia, informaram-me que os condenados tinham sido cortados com a catana. Abertos longitudinalmente e cortados perpendicularmente pelos ombros! A impressão que isto me causa é indescritível. Para nós, homens, que vivemos entre estas bestas, é mais um fato que transcende o que é admissível em crueldade. Perguntei se os tinham feito com os homens vivos ou mortos. Não me responderam. Mas, a avaliar pelo espírito de vingança que os domina, é natural que tenham cometido esses atos sobre os vivos, como os próprios rebeldes fizeram, diz-se, a alguns brancos e brancas. Mas aqueles têm atenuantes no primitivismo em que se encontram e em que são cuidadosamente mantidos e no ódio que acabaram por voltar a este branco que *sempre* os roubou, violou, escravizou, humilhou e empobreceu. Os brancos é que têm menos desculpa. As suas ações só são explicáveis por uma falta de humanidade revoltante, apesar da instrução, do bem estar, da riqueza, o que os torna mais indignos. (...) Pouco a pouco fui reconstituindo a história dos assassínios oficiais de Nagage. Na verdade, o esquartejamento foi feito *post-mortem* em alguns casos e em outros sobre vivos. Dois homens chegaram ao local da morte já sem vida por causa das pancadas que acompanharam o interrogatório. Dois outros, o chefe e um louco, foram degolados vivos. Aos restantes a 'justiça' era administrada por qualquer branco, isto é, quem quisesse poderia disparar o tiro e esquartejar. Talvez com a intenção de dar calo aos soldados. Depois desses assassínios legais apresentou-se pelo menos um homem, um civil, para brincar com os corpos. É o 'carniceiro'. Arrancava os intestinos puxando-os com as mãos como um magarefe. Até a sensibilidade de alguns soldados feria. Trata-se de um homem risonho, um colono gordinho, com um complexo de superioridade. De resto, como quase todos os outros civis, despreza a tropa e aceita-a apenas por necessidade. Só manifestam consideração pelos homens deles, que enriqueceram nesta terra a fazer trabalhar os nativos. No entanto, constituem um corpo muito heterogêneo, diferindo da psicologia, sobretudo de acordo com a situação econômica. (...) Um conhecido meu, leu o seguinte relatório: 'Um capitão expunha aos seus superiores uma execução organizada por si. Postas as vítimas nos locais escolhidos, avançou ao som das cornetas o grupo de fuzilamento'. Até aqui — comentava o meu interlocutor — é aceitável. 'Concluído o ato, as cornetas dão o sinal para a entrada em cena dos degoladores. Estes espetam a cabeça em paus que ficam cravados de maneira a que as cabeças olhem para baixo *com muito respeito*. Ali deveriam ficar alguns dias para aviso, findos os quais se retirariam, conservando-se indefinidamente os paus. (...) De novo há muitos fatos novos a relatar. Fatos tristes, assustadores, semelhantes a tantos que já ouvi e a alguns que foram aqui contados atrás. Infelizmente já não se espantam. São iguais aos anteriores. É o alferes de uma guarnição local que conta serena-

Scanned by TapScanner

No Brasil, é verdade, as coisas não aconteceram de forma tão rígida como na África, em relação aos negros. Não nos devemos esquecer, no entanto, da brutalidade dos portugueses em relação ao índio que era o ocupante da terra, e contra o qual todos os meios foram usados, não apenas para escravizá-lo, mas para destruí-lo fisicamente. Muitas vezes, quando se estuda a *benignidade* do colonizador português, omite-se este *detalhe* que é de fundamental importância para o conhecimento do seu comportamento global.

Quanto ao seu comportamento em relação ao negro, juntando-se a escravas, isto não se deveu a nenhuma predisposição psicológica, cultural e muito menos biológica, mas, conforme já vimos, à falta de mulheres brancas na Colônia, embora os contactos que mantiveram com as índias ou africanas não tivessem melhorado em nada a situação delas, mas, pelo contrário, submeteu-as a um processo de degradação sexual e social sistemático.

Por outro lado, a miscigenação por efeito desses contactos primitivos não ajudou em quase nada às populações *pardas* daí surgidas, pois os filhos dos portugueses com negras escravas continuavam cativos. (7)

Essas duas racionalizações — do *bom senhor* e da *democracia racial* foram habilmente arquitetadas para apresentar o senhor de

---

mente que num ataque foram mortos sete e ferido um, enterrado com os mortos. É ele quem admite, risonho, que os que entram na administração não saem dali vivos e que não se gasta uma bala com os prisioneiros. Entregam-nos aos cipaios, bailundos ou outras tribos, que os cortam aos bocados. É um prisioneiro meio louco se apanham numa senzala e hesitam em trazer ou matar imediatamente, no que são impedidos pelo médico. São os civis que batem no homem capturado e convencem um soldado a tentar furar-lhe um olho com um pau. É o prisioneiro finalmente despedaçado a catanadas. São os olhos medrosos da morte, mas sabendo morrer sem se baixar. É um civil bom de Damba que me informa ter visto os demais civis perguntarem aos pretos, em frente ao posto médico o que pensavam, e perante as respostas balbuciantes dos desgraçados incultos, assassinarem-nos ali. É um cortejo sem fim de misérias que se descortina neste povo negro de tristes olhos e humildes seres; nos olhos abertos e profundos das crianças negras, imensamente graciosas, nos doentes que se arrastam pelas consultas externas dos 'hospitais', deprezados, andrajosos. É uma terra rica, demesuradamente rica, cheia de verdes, quase inaproveitada, onde surde e se multiplica esta miséria enorme, inexplicável. (...) Em Vila Salazar, utilizam uma coleira para o pescoço, ligada à corrente elétrica. Assim se vão produzindo choques. Um caçador especial contou que com a voltagem utilizada por eles, os homens de 30 a 40 anos agüentavam e riam, mas os velhos morriam. Em Luanda, um alferes Teixeira disse-me que na PIDE viraram o maçarico para o ânus de um homem que acabou por confessar planos premeditados inacreditáveis. Só assim falam e muito deles morrem a gritar a sua fé, cheios de ferimentos, chicotadas, facadas, etc. Os gritos nacionalistas e o que eles significam para cada um, a realização dos seus sonhos particulares, emprestam-lhes coragem inaudita. (Pádua, Mário Moutinho de: "Guerra de Angola", Ed. Brasiliense, São Paulo, 1963, pp. 17 ss.).

Estes poucos exemplos mostram muito bem o tipo de relacionamento que existia em Angola, enquanto "Província Ultramarina" de Portugal e a forma como se comportava o colonizador luso — "cego à cor" — frente a etnias com as quais havia se acostumado a viver pacificamente, segundo a opinião de alguns sociólogos porta-vozes da *ideologia do colonialismo*.

(7) Para que se tenha uma idéia aproximada de que a miscigenação não produziu aquela mobilidade social vertical apregoada, basta que sejam feitos levantamentos sobre o número de pardos no conjunto do contingente escravo no Brasil.

Scanned by TapScanner

escravos como *bom*, motivo pelo qual a escravidão no Brasil teria características suaves. É, em última análise, uma tese justificatória da escravidão e de apelo indireto para que sejam conservados os seus remanescentes entre nós. Toda a obra de Gilberto Freyre é uma exaltação à escravidão, aos seus valores, ao senhor-de-engenho e uma glorificação do escravo passivo, dócil, masoquista. (8)

Para poder traçar convincentemente esse panorama idílico, Freyre usou de um recurso muito hábil: transformou a escravidão doméstica, da mucama, da Mãe Preta e dos pardos, filhos de senhores-de-engenho e escravas brincando à sombra da casa-grande, como sendo o quadro representativo da escravidão no Brasil. Esqueceu-se, deliberadamente, ou retratou de forma atenuada e/ou deformada, da escravidão dos eitos dos engenhos, com escravos trabalhando dia e noite, perdendo dedos e mesmo braços na moagem da cana, sendo torturados, espancados pelo feitor, colocados no *tronco* e mesmo assassinados. Esqueceu-se de toda uma legislação repressora, dos instrumentos de suplício criados e constantemente usados. Esqueceu-se da fragmentação das famílias dos escravos, fato que violava as suas tradições e normas tribais, e das duras condições de trabalho em Minas Gerais, durante a fase da mineração. Esqueceu-se do enorme número de suicídios, dos escravos que fugiam e eram castigados, muitas vezes mortos ao

---

(8) Vejamos, neste sentido, o seguinte trecho de Gilberto Freyre: "...trazemos quase sempre todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo." (Freyre, Gilberto: "Casa Grande & Senzala", Ed. José Olímpio, Rio de Janeiro, 1942, 2.º vol., p. 441).

Por este trecho podemos constatar na sociologia de Gilberto Freyre um traço patológico, na medida em que reflete, no seu contexto, os valores da sociedade escravista. No plano em que ele se coloca o escravo brasileiro era *bom* na medida em que executava, paciente e passivamente, aquelas tarefas que transformavam a classe senhorial em componente parasitário da sociedade brasileira, dependente inteiramente do escravo que trabalhava. Na medida em que o escravo se sujeitava a realizar, num comportamento que reflete um alto grau de subalternização, todos os serviços que davam riqueza e lazer à classe senhorial, representava um valor positivo. Na medida em que, pelo contrário, colocava-se contra a sua situação infamante de sujeição e alienação, era considerado — por extensão do seu pensamento — *ruim*, já que fugia ao idealtipo ideologizado por ele. O escravo rebelde era, portanto, dentro das categorias analíticas de Freyre, aquele que não se adaptava a um sistema, segundo ele organicamente harmônico cujas partes, sincronicamente ajustadas, constituíam um todo. Aqueles que não se adaptavam a este sistema, seriam, portanto, grupos ou pessoas que deviam ser estudados no quadro da patologia social. Isto leva a concluir que, na sociologia de Freyre, o patológico era o quilombola, o negro fugitivo do sistema escravista e não aquele que docilmente servia para sustar o processo de mudança social e manter o escravismo. Transpira, ainda, do trecho de Freyre, uma visão escravista da mulher negra que serviria apenas como objeto de trabalho e para o amor *físico*, isto é, servir de objeto de uso sexual para os filhos dos senhores de escravos.

Scanned by TapScanner

serem açoitados, especialmente se era chefe de quilombo. (9) Esqueceu-se do verdadeiro quadro da escravidão em nosso País.

Tudo isto, para quê? Para apresentar o senhor como bom e todo escravo que se revoltava, como sendo mau. Finalmente: para inverter a realidade social e interpretá-la de acordo com os critérios selecionados pela classe senhorial. Por isto, a sociologia de Gilberto Freyre é uma sociologia do patológico promovido ao nível de normal, e vice-versa. É uma sociologia alienada. Os fatos, por isto mesmo, quando analisados cientificamente, se encarregam de desmenti-la.

Um dos recursos mais usados para justificar-se a tese do *senhor bondoso* é apresentar-se a escravidão nos Estados Unidos como se tivesse sido mais rígida do que a brasileira, fazendo-se uma escala diferenciadora entre as diversas formas de escravidão. Seria a norte-americana muito mais violenta e fechada do que a brasileira que teve a visão católica do colonizador luso como tônica, motivo pelo qual foi sempre mais aberta e humanitária. Outro mito que os fatos estão a desmentir.

Um dos parâmetros comparativos neste sentido é o da fecundidade e mortalidade dos escravos no Brasil e nos Estados Unidos. Através dessa comparação poderemos aferir aproximadamente qual das duas escravidões foi menos patológica neste particular.

Vejamos o que a realidade nos apresenta neste sentido. Thomas Skidmore escreve a respeito: "Sabemos que a população escrava norte-americana cresceu a uma taxa relativamente alta durante o século XIX. Os censos nos mostram que uma taxa média de crescimento de 23% por década entre 1830 a 1860. Uma vez que o tráfico de escravos terminou nos Estados Unidos em 1808, o aumento só pode ser explicado por um crescimento vegetativo líquido da população escrava existente. No Brasil, entretanto, a tendência era oposta. Embora não se disponha de estatísticas seguras, parece que a grande queda da população após a extinção do tráfico negreiro em 1850 foi causada tanto por alforrias quanto pelo decréscimo natural (i. é excesso de mortes sobre nascimentos). Tal fenômeno parece ter sido comum nas economias escravagistas que continuavam a depender do tráfico de escravos. Philip Curtin em seu recente estudo '*Atlantic Slave Trade*' nota que 'como tendência geral, quanto maior a proporção de nativos africanos numa população escrava, menor sua taxa de crescimento natural — ou, como era mais freqüente, menor sua

---

(9) "Quando se tratava de algum chefe quilombola, condenado à morte pelos açoites, a cena era terrível. O sentenciado saía da cadeia acorrentado ao carrasco, trazendo às costas um cartaz com uma inscrição em gordas letras anunciando: CHEFE DE QUILOMBO — vale dizer, condutor de rebeldes, comandante de revoltados contra a tirania do branco. A pena nesses casos costumava ser de muitas centenas de açoites, quando deviam ser inflingidos parceladamente, em vários pontos da cidade. Em cada parada aglomerava-se o povo, ante cujos olhos flagelavam-se um herói que por criminoso tomavam. Nas derradeiras execuções de tão aprofundadas as feridas causadas pelo chicote, deixando jorrar abundante sangueira, o látego terminava por atingir alguma artéria vital, dilacerando-a; e o supliciado morria em indescritível agonia, em meio a incontrolável hemorragia." (Goulart, João Alípio: "Da Palmatória ao Patíbulo", Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1971, pp. 97/98).

Scanned by TapScanner

taxa de decréscimo natural'. Assim o grande contingente de escravos brasileiros começou a diminuir rapidamente quando o comércio de escravos terminou em 1850.

"Se a generalização de Curtin é correta, como pode ser explicada? Em primeiro lugar, as taxas de incidência de doenças e mortalidade entre escravos nativos, porque os primeiros entravam num novo 'clima de moléstias', expondo-se a doenças contra as quais não estavam imunizados. Em segundo lugar, a proporção dos sexos entre os escravos recém-importados era geralmente muito desequilibrada, incluindo com frequência 60 a 85% de homens. (...) Também é possível que os riscos da vida escrava fossem maiores em economias como a brasileira, que continuavam a depender do tráfico servil, do que em economias como a dos Estados Unidos, cujos escravos já tinham atingido uma saudável taxa de crescimento natural. Poderiam tais riscos serem atribuídos a fatores incontroláveis como doenças ou talvez à maior dureza das condições de vida e trabalho? Esta última questão, é claro, derrubaria completamente a tese de Tannebaun-Elkins". (10)

Partindo de outros elementos de análise e interpretação podemos apresentar novos fatos que demonstram a verdadeira situação do escravo brasileiro e os motivos que determinaram: a) — a sua baixa natalidade; b) — o alto índice de mortalidade, especialmente infantil, antes de 1872. (11)

Infelizmente, os dados não são muito abundantes e exatos, mas, mesmo assim, suficientes. Pelos elementos que possuímos, podemos concluir que a escravidão no Brasil não teve aquele clima quase idílico de relação entre senhores e escravos que costumam apresentar os seus defensores contemporâneos. Pelo contrário: o escravo do eito

---

(10) Cf. Skidmore, T.: "O Negro no Brasil e nos Estados Unidos", *in* "Argumento", Ano I, N.º 1, São Paulo, p. 25 ss.

(11) Henrique Ruiz Garcia escreve neste sentido: "Lo cierto, en 1860, Norteamerica tenía una población de 31.443.000 habitantes de los quales 4.442.000 eran negros (el 14,1 por 100, frente al 11 por 100 actualmente) y de estos últimos eran esclavos, en el riguroso sentido de la frase 3.954.000 (el 12,6 por 100 de la población) en tanto que era libre solamente el 1,5 por 100.

De estos echos se desprende que hoy tiene significativo valor que en el siglo XIX las condiciones de vida en el viejo sur norteamericano eran mejores para los esclavos que en el Brasil. Su crecimiento demográfico era muy fuerte y, todo lo hace prever, superior al de los blancos. Las investigaciones realizadas por Ernest Rubin, professor de estadística y matemáticas de la Universidad de Washington, han permitido el hallazgo de datos nuevos o de valoraciones muy interessantes. Desde el punto de vista demográfico, en el caso norteamericano, se toma en consideración para juzgar el incremento de la población negra: *a*) su fecundidad y ciertos hábitos de poligamia y *b*) lo que podriamos lhamar la causa economica racionalizada. Hela aqui:

'La actitud de los grandes hacendados blancos, que alimentaban la mutiplicación de la familia negra en razón de que el precio de los esclavos tuvo una tasa ascendente, sobre todo entre 1790 (en este año se calculaba que la poblacion negra norteamericana era de 757.000 personas es decir, el 19,3 por 100 del total de la población y la fecha histórica clave de 1860'. Era una racionalización económica de la exploracion". (Garcia, Enrique Ruiz: "América Latina Hoy", Ed. Guadarrama, Madri, 1971, 2 vols, 1.º vol. p. 78.)

Scanned by TapScanner

tinha uma média de vida curtíssima — entre oito e dez anos. (12) Morriam de doenças endêmicas, que assolavam o País no tempo: cólera, febre amarela, varíola, tuberculose, escorbuto (mal de Loanda) tifo e muitas outras. Morriam, também, de "acidentes no trabalho", especialmente nos engenhos da Bahia e Pernambuco na fase do açúcar: mãos gangrenadas depois de comidas pela moenda, queimaduras, finalmente, por uma série de acidentes que os vitimavam em nível alarmante. Morriam, também, pelo suicídio, banzo, geofagia, ou por serem quilombolas, lutando nas matas.

Isto acontecia especialmente no Nordeste, pois o seu ciclo de prosperidade alcançou ainda o tráfico em pleno florescimento e era para o senhor de engenho mais fácil e econômico repor o escravo adquirindo outro do que tratá-lo benignamente, o que poderia transformá-lo em instrumento de trabalho antieconômico. A mesma coisa acontecia com a mortalidade infantil: tendo o senhor de engenho a possibilidade de comprar uma "peça" por preço relativamente barato, para que proteger a cria do ventre escravo que seria um ônus para ele, até adquirir a idade de trabalho?

Igual fenômeno registrou-se com o escravo velho: era alforriado no fim da vida, para morrer logo depois na indigência, pedindo esmolas nas estradas, sem nenhuma condição de poder refazer a sua vida nos novos quadros de trabalho que haviam sido criados.

Retratando esta situação, Maria Graham no seu *Journal* (12) no qual relata a realidade brasileira, entre os anos de 1821 a 1823, informa que "menos da metade dos negros nascidos no engenho Mata Paciência chega à idade de dez anos". Segundo conhecida estatística de Eschwege, em Minas Gerais, entre os mulatos escravos, em 105 nasciam 4, em 100 morriam 6; entre os escravos negros em 103 nasciam 3, em 102 morriam 7; entre os brancos livres em 99 nasciam 4, em 106 morriam 3; entre os índios livres, em 99 nasciam 4, em 108 morriam 4; entre os mulatos livres, em 109 morriam 3; entre os negros livres, em 84 nasciam 4, em 93 morriam 5.

No particular, Cristiano Ottoni, deputado em 1883, teve oportunidade de abordar longamente o assunto, referindo-se, especialmente, à lei de 1831, que nunca foi aplicada, pela qual o tráfico ficou abolido, para dizer: "São passados 52 anos depois da promulgação dessa lei. Os africanos importados nunca o eram em tenra idade; as crianças não suportavam a travessia, nem achavam compradores, porque o que se apreciava era braços para o trabalho. A mínima idade dos africanos importados pode ser avaliada em 12 a 13 anos. Assim, dos importados antes de 1831 só podem existir alguns maiores de 65 anos, e sabe-se que raros desses infelizes transpõem tal meta. Portanto, ou não existem ou são raríssimos os indivíduos naturais da África que estejam

---

(11-A) Simonsen, Roberto "História Econômica do Brasil." Cia. Ed. Nacional, S. Paulo, 1937, vol. I, p. 202.

(12) Graham, Maria, *cit.*, por Ramos, Guerreiro: "O Problema da Mortalidade Infantil no Brasil", *in* "Sociologia", Vol. XIII, n.º 1, São Paulo, 1951, p. 1 ss.

Scanned by TapScanner

isentos da sanção da lei de 1831. Eu não tenho conhecimento de um que seja". (12-A)

"Dir-se-á que pode haver descendentes; sem dúvida, mas serão muito poucos, porque, como sabem os homens da minha idade e mais velhos, que observavam o que se passava entre nós, naquele tempo e até 1850, *enquanto foi fácil e barato o suprimento* de braços da costa d'África, a mortalidade das crianças, filhos desses escravos, era enorme, de certo maior de 80%. Aqui nas Províncias do Sul, que produzem café em larga escala, era doutrina corrente, poderia até dar testemunho pessoal em um inquérito a esse respeito: — o escravo de 18 a 20 anos comprado até 1850 por 300$000, ou pouco mais, empregado na cultura do café, podia colher em um ano 100 arrobas no valor líquido de 300$000, preço pelo qual fora comprado. Ora, desde que por 300$000 ou pouco mais podia-se ter um trabalhador nessas condições, ninguém se importava com a sorte das crias, que só no fim de 14 a 16 anos poderiam fornecer igual serviço. Daí se seguia que a mortalidade era imensa, quando se começou a sentir a falta de braços, e diminuindo mais ainda depois da epidemia de *colera morbus*". (13)

Como vemos, o escravismo brasileiro, como qualquer outro, pela sua própria estrutura e pela exigência do seu ritmo de dinamismo de trabalho, criava os elementos de destruição física do elemento humano que o compunha como objeto. Por isto, outra conclusão se impõe: se voltarmos ao problema comparativo da escravidão nos Estados Unidos e no Brasil, podemos ver como algumas das chamadas diferenças nos dois tipos de escravidão prendem-se a um fato que determinou basicamente, ou pelo menos condicionou profundamente todo o processo do comportamento das duas classes senhoriais: é que o tráfico nos Estados Unidos foi extinto em 1808, e, no Brasil, apesar da lei de 1831, somente foi efetivado depois de 1850. Vemos, portanto, que enquanto o senhor de escravos norte-americano, a partir da primeira década do século XIX, enfrentava o problema da mão-de-obra escrava, porque não contava mais com o suprimento de "peças" vindas

---

(12-A) Estas afirmações de Cristiano Otoni poderão ser comprovadas facilmente. O escravo negro não tinha vida além dos sessenta anos ou raramente alcançava esta idade. A seguinte estatística baseada em dados do recenseamento de 1887 prova o fato claramente:

Escravos com menos de 30 anos	336.174
Idem entre 30 a 40 anos	195.776
Idem entre 40 a 50 anos	122.097
Idem de 50 a 55 anos	40.600
Idem de 55 a 60 anos	28.822

Num total de 723.469 escravos somente 28.822, ou sejam 3,9% chegavam à idade de 60 anos. Isto vem desmentir outro mito: o da longevidade dos escravos no Brasil. O velho Pai João centenário se existiu foi uma excessão raríssima na sociedade escravista e não passa de mais um símbolo *branco* criado para mitificar as relações que existiram entre o senhor e o escravo no Brasil.

(13) Tassara de Pádua, Ciro: "Um Capítulo da História Econômica do Brasil", *in* "Revista do Arquivo Municipal", Ano XI, Vol. C, São Paulo, janeiro/fevereiro 1945.

Scanned by TapScanner

da África, no Brasil, somente depois da segunda metade desse século é que teve de enfrentar realmente esse problema. Este fato poderá justificar a posição mais *racional* do dono de escravos dos Estados Unidos e explicar a sua taxa de natalidade maior e menor mortalidade em relação à escravidão no Brasil. (14)

A queda da população negra escrava no Brasil, portanto, era uma conseqüência da sociedade que aqui existia, razão pela qual as possíveis tentativas de amenização filantrópica da situação do escravo não influíram em nada. A escravidão era uma bomba de sucção que sugava, anualmente, a vida de milhares de escravos que desapareciam do nosso mapa demográfico.

É verdade que essa diminuição teve, também, a contribuição de alforrias. Tal contribuição, porém, não é de molde a afetar o fato fundamental: a alta mortalidade do escravo durante todo o tempo em que existiu a escravidão no Brasil, especialmente até a Lei Eusébio de Queirós. (14-A)

---

(14) Sobre a média de vida do escravo brasileiro, Roberto Simonsen aceita sete anos como média de "vida efetiva". No entanto, afirma o mesmo autor que "vários documentos, referentes à exploração de engenhos e mineração, atribuem vida média de dez ou mais anos". (Simonsen, Roberto: "História Econômica do Brasil" São Paulo/Rio/Recife, 1937 p. 202). De qualquer forma a média era baixíssima.

(14-A) Após a extinção do tráfico, praticou-se a reprodução de escravos. Lacerda Werneck sentiu necessidade, depois de 1850, de se criar uma fonte de reprodução de negros. Lembrava, inclusive, o exemplo de Virgínia onde o comércio de escravos chegava a ser feito ainda no ventre das mães. Para ele a propagação de negros era fundamental para que se conseguisse suprir a falta de braços escravos na lavoura. "Não escondia ele a sua aprovação aos esforços feitos para aumentar a população escrava. Na sua opinião os lavradores deveriam promover por todos os meios, a propagação de negros, uma vez que esses meios fossem 'de acordo com a moral e com a religião (!)'. Para isto aconselhava maior solicitude com os escravos adultos e maior zelo e cuidado com os recém-nascidos e crianças. Pretendia ele que nessa obra 'meritória conciliavam-se os interesses do futuro da agricultura, e, ao mesmo tempo, a caridade cristã': dava-se ao escravo melhor vestuário, melhor habitação e nutrição, maior assistência às doenças, alvitres que, no seu entender, eram em geral desprezados" (Costa, Emília Viotti da: "Da Senzala à Colônia", Ed. Difusão Européia do Livro, S. Paulo, 1966, p. 130).

Casos extremos desse comércio e conseqüente existência de escravos reprodutores dá-nos notícias Fernando Segismundo. Refere-se às declarações de Expilly que esteve no Brasil na sexta parte do século XIX, e visitou os Estados do Rio de Janeiro e Bahia (Ilhéus e Salvador). Esse viajante pintou um quadro dramático e anômico desse comércio. Segismundo assim descreve as suas impressões da leitura de um dos livros de Expilly: "termina seu estudo sobre os *costumes* brasileiros por um fato 'monstruoso, incrível, que resume, mais ou menos, todas as ignomínias, todas as baixezas que a escrividão arquiteta'. É a questão das *coudelarias humanas*, fato incontestado não só no Brasil como noutros países da América.

Certos lavradores, entregues também ao comércio de carne humana, davam a cada negro duas ou mais mulheres para fecundarem. Eles próprios eram também garanhões do rebanho. Mas, não satisfeitos com a produção assim acelerada, vendida aos comerciantes do gênero, acabavam por sujeitar as próprias esposas ao contacto sexual com os escravos. O produto daí resultante era também vendido! E assim, esses escravocratas viam aumentar seus cabedais. O autor compara essa criação de negros às criações de potros e vitelas, de pato e galináceos." (Segismundo, Fernando: "Três Estudos sobre a Abolição", *in* "Revista Brasiliense", n.º 19, São Paulo, setembro/outubro, 1958).

Outro depoimento impressionante sobre a existência de escravos reprodutores no Brasil é a *história de vida* do negro João Antônio de Guaraciaba, então com 122 anos

Scanned by TapScanner

O *Tableau Statistique du Brésil*, de Malte Brun, em 1830, dá-nos os seguintes elementos elucidativos sobre o assunto:

População branca:	
	Nascem: — 4.04%
	Morrem: — 2.83%
População escrava:	
	Nascem: — 4.76%
	Morrem: — 6.86%

FONTE: Emília Viotti da Costa: — "Da Senzala à Colônia" — São Paulo, 1966.

Por estes dados vemos que a população branca tinha menor fertilidade e menor mortalidade, enquanto que a população escrava tinha

(1973) recolhida pelo jornalista Jorge Andrade. Descreve o ex-escravo: "Sinhá correu a senzala e apartou as escrava que tava no 'vício', na quadra da lua. Quando a quadra da lua tá certa, a 'cria' é garantida. Era um rebanho de umas dez, no ponto pra tirar raça. Não era qualquer fazenda que tinha um reprodutor nagô-mina, como eu. No rebanho tinha uma chamada Duca, de lombo bem feito, de tetas que ia dar um bom ubre, de umbigo bem curado, uns quarto que dava gosto. Andei no meio delas, negaceando, mas só via a Duca. Mas ela arrepiou, medrosa. Correu se esconder. Mas reprodutor é bicho paciencioso. Eu sabia que tinha um mês para repassar todas. De longe eu ouvia o choro dela, baixinho pra ninguém ouvir. Se Sinhá ouvisse, o 'bacalhau' comia no lombo. Fui chegando de mansinho, com fala macia, agradando. Eu era reprodutor que sabia tratar suas fêmea. O choro virou cochicho e, no fim da tarde, a Duca, negrinha de quinze pra dezesseis anos, já tava prenha. (...) Reprodutor era bem tratado. Se não tivesse sido bem alimentado já tinha morrido há muito tempo. Ainda não estou aqui com 122 anos no lombo? Eu tinha carne, leite, arroz — comia o que o patrão comia. Eu repartia com elas. Para as negras, era até bom ter um reprodutor como eu. Dava carinho e comida. Tirava da boca para elas. (...) Se mulher tá na 'ocasião', fica fogosa, pisando em brasa. Mulher é como porca, vaca, égua. Na 'ocasião' dela, entrega mesmo. Feio ou velho, qualquer macho serve. (...) Ninguém tinha mulher. Era tudo do fazendeiro. Já viu touro ter vaca sua? Ou cavalo? Era meu trabalho. Quando não tinha escrava para enxertar na fazenda do barão, ele me alugava ou emprestava para outra fazenda. Mas eu acho que era alugado (...) Eu ia para a fazenda de quem me pagava. Quando chegava lá, já tava apartado dez, vinte escrava para enxertar. Ficava dois meses, depois voltava pra fazenda do barão. Só na Cachoeirinha andei deixando uns catorze filhos, mais ou menos. E na Água Limpa, Igapira, Santa Catarina, Samambaia, tanta fazenda que tive? Sei que naquela época eu fiz pra mais de cem filhos. Os fazendeiros ria à toa quando nascia um macho. Mas, macho ou fêmea, ia tudo parar na feira (...) As escravas que não pegava filho, eles punha com outro reprodutor. Tinha muitos, não era só eu, não. Se a escrava não ficava de barriga cheia, era vendida. Quem fica com vaca que não dá cria?" (Andrade, Jorge: "Confissões de um velho reprodutor", *in* "Realidade", Ano VII, n.º 83, São Paulo, 1973).

João Antônio dizia-se no depoimento neto do barão de Guaraciaba, embora nunca tivesse sido reprodutor na fazenda do avô. Saí de lá com dezesseis anos: meu pai me deu para D. Pedro II e eu fui morar em Petrópolis. Quando tinha 23 anos D. Pedro me presenteou ao barão do Rio Branco. Fui morar na fazenda dos Correia, do barão do Rio Branco, também em Petrópolis. Foi lá que comecei o trabalho de reprodutor." (*Loc. Cit.*)

Scanned by TapScanner

maior natalidade e maior mortalidade. Os números demonstram o seguinte: a diferença de natalidade entre a população branca e a escrava era de apenas 0,71 favorável à última, enquanto que a diferença quanto à mortalidade era de 4,03 a mais entre os escravos. Desta forma, os escravos tinham um saldo negativo de 2,11 e os brancos um saldo positivo de 1,21. Como vemos, se não houvesse o tráfico que atuasse como injeção demográfica ininterrupta, a população escrava não conseguiria conservar-se sequer em termos de manter-se estacionária, tendendo a extinguir-se inapelavelmente. Isto poderá ainda ser indiretamente constatável se compararmos as estatísticas após a extinção do tráfico. Apesar de haver uma transferência computável de escravos para a categoria de *livres*, mesmo assim, na parcela escrava o desgaste físico a que a escravidão a submetia foi o grande responsável por este déficit populacional.

Convém notar, ainda, que os elementos publicados pelo *Tableau* são de 1830, anteriores, portanto, à primeira lei contra o tráfico de africanos, que seria promulgada somente um ano após. Como a lei de 1831 nunca foi respeitada e somente depois de 1850 o tráfico foi definitivamente extinto, talvez os senhores de escravos somente a partir daí tenham compreendido a necessidade de uma política diferente em relação aos nascituros e escravos de suas fazendas, tratando-os de forma mais benigna. Quanto aos primeiros, porém, tal atitude teve pouca duração, pois em 1871 a Lei do Ventre Livre levava-os a se desinteressarem novamente pelos filhos das suas escravas que não mais lhes pertenciam.

A escravidão no Brasil, como estamos procurando demonstrar, caracterizou-se pelos altos índices de mortalidade, fato que vem desmentir pregoeiros líricos da sua imagem entre nós. Na mesma linha do que estamos tentando demonstrar, escreve Emilia Viotti da Costa que "os índices de mortalidade continuaram altos durante todo o período da escravidão. Já ao chegar ao Brasil, o estado sanitário dos lotes era mau, principalmente a partir do momento em que se intensificou a fiscalização entre o tráfico e em que os traficantes, para não despertar suspeitas, encerravam os negros em porões de navios, impedindo-os de subir ao convés. As péssimas condições higiênicas desses lugares deficientes em iluminação e ventilação, levando carga muito maior à sua capacidade, favoreciam a propagação de epidemias. A longa travessia, a má alimentação, eram responsáveis pelas manifestações de escorbuto, tão freqüentes entre escravos recém-chegados. Mesmo depois de cessado o tráfico, o estado sanitário dos lotes de escravos era mau e os índices de mortalidade elevados. Esses índices referentes à população negra permaneceram, aliás, muito altos depois de abolida a escravidão. O *Anuário Médico Brasileiro* de 1891 referia-se à grande mortalidade dos africanos provocada pela febre amarela e malária. Chegava mesmo a vaticinar que, em breve, desapareceriam os negros do Rio de Janeiro". (15)

---

(15) Costa, Emília Viotti da: *Op. Cit.*, p. 257. A mesma autora escreve que "dizia-se que era mais fácil criar três ou quatro filhos de brancos do que uma criança preta e atribuía-se esse fato à maior fragilidade da raça negra. Alguns

Scanned by TapScanner

São dados que mostram a inconsistência do *senhor bondoso* de Gilberto Freyre e outros sociólogos. A escravidão brasileira foi tão brutal, desumana e violenta como todos os tipos de escravidão. O senhor, com a mão-de-obra baratíssima produzida pelo escravo, não sentia necessidade de mudar o *status quo*. O sistema escravista também o envolvia ideologicamente, travando-lhe a capacidade de raciocinar em termos do *devir*. Como diz muito bem K. Mannehein "a mentalidade conservadora, como tal, não tem utopia. Idealmente está, por sua própria estrutura em perfeita harmonia com a realidade que, temporariamente, ele domina. Carece de todos esses reflexos e iluminações do processo histórico que provém de um impulso progressivo". (16)

Por estas razões econômicas e ideológicas o desperdício do trabalho e vidas humanas que se verificava, tinha pouco significado para o senhor de escravos, levando Celso Furtado a escrever, por isto, que "o fato de que a população escrava no Brasil haja tido uma taxa de mortalidade bem superior à natalidade, indica que as condições de vida da mesma deveriam ser extremamente precárias. O regime alimentar da massa escrava ocupada nas plantações açucareiras era particularmente deficiente". (17)

---

fazendeiros conseguiam criar apenas 1/4 dos negrinhos nascidos na fazenda: mesmo naquelas onde o tratamento era bom. Procurando outras razões para explicar o fato, Tschudi apontava o descuido das mães, que pouco se incomodavam com os filhos (...) Desde a época da Independência, a maioria dos que apresentavam projetos emancipacionistas mencionava o mau tratamento dado aos escravos, a falta de assistência à maternidade e à infância, que dizimava a escravaria". (Costa, Emília Viotti da: *Op. Cit.*, pp. 257/8).

(16) Cf. Manneheim, K.: "Ideologia e Utopia". Ed. Globo, Porto Alegre, 1950, p. 214.

(17) Cf. Furtado, Celso: "Formação Econômica do Brasil". Ed. Fundo de Cultura, Rio de Janeiro, 1959, p. 143.

Sobre a alimentação dos escravos brasileiros vejamos o seguinte depoimento: "Para refutar as considerações de Peckolt e Gilberto Freyre que pretendem que teriam sido bem alimentados os escravos brasileiros, Amauri Porto de Oliveira reuniu farto documentário. Vamos transcrever alguns trechos do mesmo, que nos parecem sobremodo interessantes.

Já na obra publicada em 1771, *Cultura e Opulência do Brasil*, dava Antonil uma visão muito crua da alimentação dos escravos nos engenhos do Recôncavo baiano. A situação era de fome absoluta. Alguns senhores mais avisados davam aos escravos um dia de cada semana, para plantarem para si; essa não era, porém, a regra geral. Era comum cercarem os escravos a casa do senhor, pedindo-lhe a ração de farinha ou terem de se valer de raízes e caranguejos apanhados ao acaso. (Cf. p. 34/5 da reedição feita no Rio de Janeiro, em 1937.)

Igual situação seria registrada por Luís dos Santos Vilhena, nos últimos anos do século XVIII: '(...) *dever-se-ía de justiça e caridade providenciar sobre o bárbaro, cruel e inaudito modo como a maior parte dos senhores tratam os seus desgraçados escravos de trabalho. Tais há que não lhes dando sustento algum lhes facultam somente trabalharem no domingo ou dia santo em um pedacinho de terra a que chamam roça, para daquele trabalho tirarem sustento para toda a semana, acudindo somente com alguma gota de mel, o mais grosseiro, se é tempo de moagem.*

Em outros engenhos o tratamento era um pouco menos cruel, mas ainda insuficiente, e só nuns poucos eram os escravos tratados *com humanidade e caridade cristã*. Esses últimos, no entanto, eram os senhores *mais pobres e menos enfatuados*' depoimento que contrasta, aliás, com uma outra tese do Sr. Gilberto Freyre: a de que os escravos eram mais bem tratados nos engenhos e fazendas dos senhores mais

Scanned by TapScanner

Vemos, portanto, que a persistência do mito do *senhor bondoso* que é ainda sustentado por diversos sociólogos é um invólucro ideológico que os intelectuais das classes dominantes ou comprometidos com o *Establishment* criaram para, através dele, injetar os seus valores na sociedade atual e nos seus grupos e segmentos interessados em conhecê-la. Surge dos critérios de julgamento de uma sociedade contraditória e que, por isto mesmo, são contraditórios.

Marvin Harris descreve a escravidão que Gilberto Freyre vê como idílica, ou quase, da seguinte maneira: "Mais fácil seria discutir quantos anjos podem dançar na cabeça de um alfinete do que argumentar que a escravatura de um país é superior à de outro. Os escravos, onde quer que estivessem, não gostavam da escravatura;

---

poderosos. (Cf. *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasílicas*, Bahia, 1921, primeiro volume, pp. 187/8.)

A mesma condição de fome iria ser encontrada, já no século XIX, em Pernambuco, por Koster e Tollenare. Tratando dos canaviais, registrou o primeiro apenas duas refeições diárias, acrescentando: '*Não creio que a alimentação fornecida aos escravos seja suficiente em quantidade e com virtudes proporcionalmente nutritivas em relação ao trabalho que exige deles e é indubitável que não resistiriam se não procurassem, nos dias especiais que lhes são facultados, um suplemento à cota da ração que o amo lhes dá*'. (Henry Koster, Viagens ao Nordeste do Brasil. Tradução de Luís da Câmara Cascudo, São Paulo, 1942, pp. 516/7). Informação que é completada por Tollenere: (...) 'os dos algodoais são um pouco mais mal alimentados e estão freqüentemente expostos à fome e à falta dágua nos tempos de seca'. (*Notas Dominicais*. Parte relativa a Pernambuco. Trad. de Alfredo de Carvalho, Recife, 1905, p. 142.)

Também na zona da mineração registraria Mawe o mesmo fato, como, por exemplo ao referir-se aos escravos do Tijuco: '*Se bem que o intendente atual tenha melhorado um pouco a alimentação dos negros, mandando dar-lhes diariamente carne fresca, o que não acontecia com o governo dos seus predecessores, pesa-me dizer que são mal e mesquinhamente alimentados.*' (Viagens ao Interior do Brasil. Trad., de Solena Benevides Viana, Rio de Janeiro, 1944, p. 218.)

E finalmente, com relação à terceira grande zona de produção, neste início do século XIX — a dos canaviais campistas — é a própria bibliografia brasileira que nos fornece indicações. Em livro publicado em 1834, Antônio Moniz e Souza anotava duas refeições para os escravos na zona de Campos e isto num regime de trabalho de 18 a 20 horas diárias. (*Viagens e Observações de um Brasileiro*, pp. 102/3). O mesmo regime seria denunciado pelo Barão do Pati do Alferes, em trabalho de 1847: '*Alguns agricultores adotaram, há tempos a esta parte, o costume de dar só duas comidas aos escravos, dando-lhe às 10 ou 11 horas do dia o almoço e o jantar às 5 horas da tarde*' (*Memórias sobre a Duração e o Custeio de uma Fazenda da Província do Rio de Janeiro*, p. 27 da terceira edição de 1860).

Os últimos quarenta anos de existência da escravidão no Brasil, ou seja, a partir da extinção do tráfico, presenciaram uma certa melhora na alimentação dispensada aos escravos da produção. Melhora que todavia não foi geral nem nas proporções que dá a parecer o trecho de PELCKOLT que é a documentação única do Sr. GILBERTO FREYRE. *Alimentação farta e reparadora uma conversa.* HERBERT SMITH, em obra de 1878, *Brazil, the Amazon and the Coast*, constatou o seguinte regime alimentar, para os escravos dos cafezais sulistas, '*num regime de trabalho de quase dezessete horas. Às quatro horas da madrugada todos os escravos são reunidos a fim de entoarem rezas, depois do que se põem em fila para irem trabalhar. Às seis horas, almoçam carne-seca, farinha de mandioca, feijão e broa de milho; ao meio-dia tomam uma pequena porção de aguardente; às quatro horas, jantam, precisamente como ao almoço e, como este, é servido ao ar livre, com a menor interrupção possível de trabalho* — trabalho que ainda se ia prolongar até

Scanned by TapScanner

matavam-se e matavam os seus senhores; repetidamente arriscavam-se a ser despedaçados pelos cães de caça e pelas torturas mais infames para escapar da vida a que tinham sido condenados. É bem conhecido o fato de ser o Brasil o segundo país escravista em número de escravos fugidos e de revoltas de escravos. No século dezessete um grupo vitorioso conseguiu resistir no famoso Quilombo dos Palmares durante 67 anos e no século dezenove não se passava um ano que não houvesse uma revolta de fato ou planejada". (17-A)

Como vemos, o conceito de *mau escravo* está indissoluvelmente ligado ao do *bom senhor*. Dando-se ênfase ao mito do senhor patriarcal/beneficente, que via os escravos como membros da família, terno e paternal (o que é inteiramente falso, mesmo em termos de escravidão doméstica), temos de ver o escravo rebelde como portador de valores negativos. Mas, ao contrário, se enfatizarmos a irracionalidade estrutural do escravismo, suas falhas intrínsecas e os fatos que a caracterizam, como suplícios, espancamentos, mortes e o nivelamento dos homens escravos às bestas, concluiremos que o escravo bom era aquele que, intuindo o *devir*, rebelava-se contra o sistema, dinamizando a estratificação social de forma não institucional. Era Zumbi e não Pai João. Era o quilombola ou o insurreto das cidades e não aqueles que se conformavam com o eito, o espancamento, o pelourinho, os açoites e a senzala.

O mito do *senhor bondoso* está desaparecendo à medida que fatos novos são apresentados ao debate. O desaparecimento do componente negro no Brasil está demonstrando a crueldade intrínseca da escravidão através da sua herança negativa. Já que sabemos que o casamento interétnico não se processa em ritmo capaz de *branquear* (biologicamente) os componentes da etnia negra, pauperizada e/ou marginalizada, devemos procurar saber por que ela está desaparecendo progressivamente. Não se pode negar que a etnia negra está

---

as nove horas da noite' (*Uma Fazenda de Café no Tempo do Império*. Rio de Janeiro, Edição do D.N.C., 1941, pág. 15).

E, em 1865, o Dr. MANOEL DA GAMA LOBO, em memória publicada nos *Anais Brasilienses de Medicina*, acerca 'Da Oftalmia Brasiliena', declarava: '*Nós pensamos que a causa dessa oftalmia é a falta de nutrição conveniente e suficiente a que estão submetidos os escravos dos fazendeiros. Fazendas há nas quais a alimentação dos escravos consiste na comida diária de feijão com angu tendo apenas os escravos uma quarta parte de carne-seca, uma ou duas vezes por semana, quando muito, para sua alimentação. Esse tratamento é o dos melhores senhores porque alguns outros dão a seus escravos ora feijão e angu com pequena quantidade de toucinho, ora abóboras cozidas com angu. Daí vem que em muitas fazendas os escravos se acham opilados e incapazes de prestar o menor serviço; entretanto se a alimentação fosse boa e eles fossem bem alimentados, não só as moléstias seriam em menor número como o trabalho seria duplicado em conseqüência da força dos trabalhadores.*'

Esse estado de coisas era, aliás, corroborado pelo crescimento negativo (os óbitos excedendo os nascimentos) da escravatura, ainda imperante em 1871, conforme salientaram vários parlamentares por ocasião do debate da Lei do Ventre Livre (Cf. RUI BARBOSA. *Obras Completas*, Vol. XI, 1884. Tomo I. Rio, 1945, pág. 58 e seguintes)' (AMARAL, F. POMPEU DO: "O Problema da Alimentação — Aspectos Médico-Higiênico-Sociais", Ed. José Olímpio, Rio de Janeiro, 1963, 2 Vols., 1.º, pp. 302/5.

(17-A) Cf. HARRIS, MARVIN: *op. cit.*, p. 107.

Scanned by TapScanner

diminuindo, em números absolutos, nas estatísticas que são apresentadas pelos órgãos encarregados de fazer o censo da nossa população. Em 1800 era mais da metade da população. Cinqüenta anos depois, é apenas uma terça parte para continuar caindo progressivamente. Um século mais tarde os negros são apenas um décimo da população. Em números absolutos, depois de um ascenso de 2 milhões, em 1900 a 6,6 milhões, em 1940, cai para 5,6 milhões em 1950. (18)

Continuando a análise desse processo, escreve Darcy Ribeiro: "É evidente o contraste da progressão do negro com o grupo branco. Este último salta de 22%, em 1800, para 62%, em 1950; e, numericamente, de 920 mil para 32 milhões, no mesmo período. O alto incremento do contingente branco não é explicável unicamente pelo crescimento da migração européia, a partir de 1880. O seu vulto nunca alcançou um nível que permitisse influir decisivamente sobre a composição da população original. A explosão demográfica dos brancos brasileiros só é inteligível, pois, em termos de crescimento vegetativo muito intenso, em números absolutos e prodigiosamente grandes em relação às outras parcelas da população, propiciado pelas melhores condições de vida que fruía em relação aos negros e pardos". (19)

A análise de Darcy Ribeiro demonstra como, mesmo levando-se em conta o fato de muito mulato ter passado por branco nos levantamentos da população brasileira, a diminuição do segmento negro e pardo somente poderá ser explicada se for levada em conta a maciça mortalidade dos seus membros em relação aos outros componentes da nossa população. O *branqueamento* da população brasileira, portanto, não se processa através de casamentos interétnicos, como apregoam os que difundem o mito da *democracia racial*. Pelo contrário. Ele surge exatamente do fato de os negros e mulatos paupuerizados ficarem praticamente confinados à faixa da marginalidade, do subemprego e da miséria, o que acarreta, como conseqüência, altos níveis de mortalidade. Não é, portanto, um branqueamento feito através da miscigenação, mas da morte.

E é, exatamente, para manter este cinturão de miséria que surge o preconceito de cor e o mito do *mau cidadão* negro.

Como vemos, esse mito é uma representação negativa que está vinculado geneticamente à nossa realidade social contraditória: é um julgamento e uma sentença que partem dos valores dominantes de uma sociedade competitiva e se integram nos seus *mores*, passando a funcionar indiretamente como elemento de barragem que impede o ascenso do negro a níveis mais altos no sistema de estratificação. O negro que compete no mercado de trabalho técnico e qualificado tem de ser barrado através de um processo de achatamento social que o atinja em todos os níveis de interação. A sua permanência no nível de marginalizado socialmente é sustentada por essa ideologia *branca* que o apresenta e ideologiza-o como inferior, malcheiroso,

---

(18) Cf. RIBEIRO, DARCY: "As Américas e a Civilização", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Jaeniro, 1970, p. 257.

(19) Cf. RIBEIRO, DARCY: *op. cit.*, p. 257.

Scanned by TapScanner

indolente, cachaceiro, ou, então, rebelde, presunçoso, mal-agradecido e agitador.

Como dissemos inicialmente: o mau cidadão negro é aquele que integra as áreas da delinqüência, subemprego ou desemprego — as áreas marginais — ou aquele que não se conforma atualmente com as barreiras contra ele levantadas. Os negros que habitam as favelas, os mocambos, os cortiços, os alagados, os pardieiros são mantidos como exército industrial de reserva de mão-de-obra não qualificada para forçar, no plano econômico, a segurança de níveis mínimos de salários aos trabalhadores já engajados no processo de trabalho. E o negro que já conseguiu capacitar-se técnica e culturalmente para competir em nível superior com o trabalhador branco é apresentado como perigoso porque não "sabe mais ficar no seu lugar". Desta forma, as classes dominantes, através de uma série de mecanismos de defesa, inconscientes mas atuantes, conseguem, com o preconceito de cor, manter o equilíbrio da mão-de-obra, garantindo-lhe alta taxa de mais-valia e precatar-se contra possíveis reivindicações parciais ou globais dos trabalhadores que elas julgarem mais radicais. A raiz do preconceito é justamente a essência competitiva da atual sociedade brasileira.

Reinterpretadas a partir daquelas que existiam no tempo da escravidão, as representações coletivas contra o negro exercem, agora, uma nova função, pois como acentuou Roger Bastide "o preconceito de cor, cuja função era justificar o trabalho servil, vai servir agora para justificar uma sociedade de classes, mas nem por isso vão variar os estereótipos antigos; mudando apenas de finalidade". (20)

As contradições estruturais que geram representações contra o negro, o qual simboliza o setor inferiorizado da sociedade, poderão ser melhor compreendidas se tomarmos, como pólos de análise, os valores que são válidos em uma colônia e os valores da sua respectiva metrópole. Os valores globais que estabelecem o que é *bom* e o que é *mau* são antagônicos na sua essência porque são representativos de uma realidade altamente conflitiva: colônia/metrópole. Tudo aquilo que a colônia — comunidade explorada — faz para livrar-se do estatuto colonial, através de ações políticas, que vão do comportamento oposicionista moderado às guerrilhas, é considerado ato marginal, patologia social, movimento assimétrico pelas instituições, estruturas de poder e "ciências sociais" colonizadoras. Mas é considerado válido, normal, dinâmico e científico pelas populações das regiões exploradas e pelos cientistas sociais dinâmico/radicais que captam a essência dessas ações por sentirem o jugo do colonialismo e do neocolonialismo.

Exemplificando: o líder político da Guiné Bissau (agora já reconhecida como país independente) Amílcar Cabral, assassinado quando lutava, era considerado um negro marginal, perigo social e visionário utópico, pelos ideólogos do colonialismo e as autoridades portuguesas que ali se encontravam em missão de repressão, no caso

---

(20) Cf. BASTIDE, ROGER e FERNANDES, FLORESTAN: "Brancos e Negros em São Paulo", Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1959, p. 148.

Scanned by TapScanner

específico o general Spínola. Mas era considerado um líder libertador, um patriota, um cientista social revolucionário que tinha a perspectiva do *devir*, pelas faixas das populações locais à medida que adquiriam consciência social. (21)

Como vemos, tanto na perspectiva de análise estrutural de uma sociedade dividida em classes, como a brasileira, como na perspectiva de análise comparativa, globalizadora e dinâmica, entre os valores das colônias e das metrópoles, o conceito de *bom* e *mau* é relativo, ou melhor, antagônico.

No caso específico do Brasil, o negro, vindo de um passado escravista ainda bem próximo, sofre todas as barragens, diretas ou indiretas, que uma sociedade como a nossa exige que sejam criadas a fim de manter inalteradas as atuais relações de produção. Isto para que ele, conforme já afirmamos, exerça o papel de exército industrial de reserva a fim de que os trabalhadores engajados no processo de trabalho não se sintam entusiasmados para fazerem reivindicações *perigosas*. A barragem é facilitada pela *marca* étnica que os identifica como elementos vindos da massa escrava.

Como se combater este preconceito que gera marginalização econômica, social e cultural de ponderável faixa da atual população brasileira? Para nós, não adiantam campanhas humanitárias, educacionais ou de fundo filantrópico. Necessita-se criar um universo social não competitivo, fruto da economia de uma sociedade que saia do plano da competição e do conflito e entre na faixa da planificação e da cooperação.

---

(21) O próprio Amílcar Cabral corrobora o que dissemos quando escreve: "Entre os representantes da potência colonial e na opinião metropolitana, a luta de libertação começa por produzir um sentimento geral de assombro, surpresa e incredulidade. Uma vez superado esse sentimento, fruto de preconceitos ou da deformação sistemática que caracteriza a informação colonialista, as reações variam, segundo os interesses, as opiniões políticas e o grau de cristalização de uma mentalidade colonialista ou racista nas diferentes categorias sociais e inclusive nos indivíduos. Os progressos da luta e os sacrifícios impostos pela necessidade de exercer uma repressão colonialista de caráter policial ou militar, provocam uma cisão na opinião metropolitana, que se traduz pela cristalização de atitudes diferentes, quando não divergentes, e no surgimento de novas contradições políticas e sociais.

A partir do momento em que a luta se impõe como fato irreversível, e por maiores que sejam os recursos utilizados para sufocá-la, produz-se uma mudança qualitativa na opinião metropolitana que, em sua maioria, vai aceitando progressivamente a independência da colônia como um fato possível e até inevitável. Uma mudança como essa exprime o reconhecimento, consciente ou não, de que o povo colonizado e em luta possui identidade e cultura próprias. (...) Assinalemos ainda que, ao aceitar a existência de uma identidade e de uma cultura do povo colonizado, e por conseguinte, seu direito inalienável à autodeterminação e à independência, a opinião metropolitana (ou, pelo menos, uma parte importante dela) leva a cabo um importante progresso de ordem cultural, já que se libera de um elemento negativo de sua própria cultura: o preconceito da supremacia da nação colonizadora sobre a nação colonizada. Este progresso pode ter conseqüências importantes e até transcendentes na evolução política da potência imperialista colonial, como atestam alguns fatos da história recente ou atual" (CABRAL, AMÍLCAR: "O Papel da Cultura na Luta pela Independência", *in* "CORREIO", da UNESCO, Ano II, N.º 1, janeiro, 1974, pp. 12/13.

Scanned by TapScanner

SEGUNDA PARTE

I

O NEGRO NA EMANCIPAÇÃO DA AMÉRICA LATINA

(O Grande credor político
da sociedade Latinoamericana)

Scanned by TapScanner

"Desde el punto de vista de las luchas por la liberación, la mitad de la historia del Africa Negra, cuando menos, está situada en América. Una doble corriente contradictoria lo explica. Por América por la explotación imperialista de las colonias en el Nuevo Mundo, nació la industria de la trata de negros, con todas sus consecuencias. La esclavitud de los africanos fué un plan europeo destinado a convertir el continente que acababa de ser descubierto en el mercado universal de la esclavitud. En sentido inverso, los negros así tratados fueron madurando através de muchos años en sentimiento explosivo de libertad y independencia que tuvo mucho que ver en las revoluciones del otro hemisferio."

GERMÁN ARCINIEGAS

Scanned by TapScanner

1) — CONCEITO DINÂMICO/RADICAL DA EMANCIPAÇÃO

Como entendemos a participação do negro no processo de desenvolvimento e emancipação social, econômica e cultural na América Latina? Para que se tenha uma perspectiva clara e profunda da forma como a vizualizamos devemos esclarecer, inicialmente, como conceituamos *emancipação*. Por isto, afirmamos inicialmente que, para nós, essa emancipação é um processo social, cultural, econômico, e, sobretudo, político ainda em curso, imanente. Por isto todos os movimentos sociais ou com quaisquer outros objetivos que visem, através de formas organizacionais e manifestações autoconscientes, ou apenas contestadoras, modificar ou transformar o sistema de estratificação social existente, no sentido de livrar-se dos restos de relações coloniais, representam atitudes e/ou realizações válidas. Assim como também consideramos válidos aqueles movimentos ou atitudes que — mesmo abortados — representaram em determinados momentos e áreas da América Latina a extrapolação das contradições entre a necessidade de libertação das forças produtivas em desenvolvimento e os entraves que a ela se opõem as forças — sociais, jurídicas e militares — do *establishment* colonial.

Consideramos, ainda, como movimentos imanentes positivos no sentido de impulsionar o *devir* social aqueles que se manifestam dentro das estruturas tradicionais da América Latina, visando modificar o estatuto arcaico representado pelas atuais relações no campo, e, mesmo, manifestações mais radicais de setores, grupos ou partidos que objetivam ou objetivaram metas mais audazes, rumo ao estabelecimento de relações não capitalistas nos seus respectivos países.

Desta forma, para nós o papel do negro na emancipação da América Latina, ou melhor, neste processo sociológico dinâmico, contraditório e complexo ainda em curso, não será nunca de cúpula, através de sua participação nos extratos superiores e deliberantes da sociedade e das suas estruturas de poder.

Pelo contrário. O negro estará sempre em movimentos que visarão modificar — parcial ou globalmente — o *status quo* dentro de uma perspectiva de *devir*, isto é: com uma perspectiva dinâmico/radical. O negro, numa sociedade "branca", como a latinoamericana, ou melhor, em uma sociedade em que as classes dominantes e os estratos a elas aderidos se julgam "brancos", vindo de uma posição inicial de escravo, não encontrou alternativa para libertar-se desse *status* a não ser engajando-se nos movimentos de emancipação que surgiam

Scanned by TapScanner

naquelas regiões onde se encontravam, ou realizando movimentos próprios. Engajavam-se nesses movimentos de emancipação globais ou parciais desejando, quase sempre, apenas resolver os seus problemas específicos (de escravo), influindo, porém, com sua participação e comportamento divergente, nos diversos níveis da sociedade, especialmente no econômico e no político, fazendo aprofundar e enlarguecer muito mais socialmente a sua trajetória.

Será através desta perspectiva que procuraremos analisar uma série de fatos e processos que demonstrarão como, ontem como hoje, de diversas formas e em níveis mais ou menos profundos, o negro atuou e continua atuando como força social dinâmica e muitas vezes radical na América Latina. Ontem, visando modificar o sistema colonial escravista e atualmente procurando destruir os entraves, obstáculos e limitações da situação de dependência em que se encontram os seus respectivos países. Procura abrir o leque das alternativas no rumo da emancipação continental, única forma que vê para solucionar o seu problema que é cumulativo: como negro, que tem de lutar contra o preconceito de cor, e como pobre, que tem de lutar contra proletarização, a miséria e a marginalização.

2) — UNIDADE NA POBREZA

A América Latina (20.008.000 quilômetros quadrados) atualmente é um continente em transformação acelerada (muitas vezes violenta), mas com instituições petrificadas que resistem a todas as alternativas de modificação profunda no vasto e diversificado tablado da sua estrutura econômica, política, social e cultural. Está, em conseqüência dessa defasagem que aumenta à medida que novas forças sociais emergem para a vida política, vivendo um momento de aguçamento violento de contradições sem que, até agora, se pudesse encontrar um caminho político pacífico capaz de solucionar esses problemas que, vindos do seu passado colonial, se acumulam atualmente, sem perspectivas de soluções institucionalizadas.

Essas contradições vão das ondas de repressão política que se verificam na Bolívia, Paraguai, Chile, Urúguai e outros países latino-americanos, à deposição de todos os presidentes que desejam, mesmo timidamente, abrir brechas ou reelaborar a composição do *status quo*, como foi o caso de Salvador Allende.

Um elemento, porém, une todos os países que compõem a América Latina: a pobreza; a situação de subdesenvolvimento crônico, com vastas áreas com populações que vivem no nível de miséria (aguda ou crônica) igualando-se àquelas regiões mais atrasadas do globo. Apenas Cuba criou as premissas para uma dinamização radical nas suas instituições, fugindo, assim, ao quadro compacto de sociedades congeladas e ossificadas na miséria. O subdesenvolvimento, com todas as suas conseqüências, a dependência dos governos dos países latino-americanos aos grandes grupos internacionais, a concentração de riqueza de forma irracional, marcam a sua presença em toda a extensão do continente.

Scanned by TapScanner

Apesar de termos países com todos os tipos de governos, desde socialista, como Cuba, e bonapartistas-bismarkistas como o Brasil. (1) todos eles pertencem ao chamado Terceiro Mundo, isto é, são países subdesenvolvidos.

No quadro geral da pobreza da América Latina, o negro, em conseqüência do seu *status* inicial de escravo, situa-se, até hoje, nos níveis mais baixos da estratificação social. E sendo difícil, dentro das estruturas sociais desses países latinoamericanos a ascensão social para grandes camadas da população que se encontram em estado de pobreza e marginalização, o problema agrava-se ainda mais no caso do negro para quem a barragem foi e é ainda mais rígida.

A fossilização das instituições de um lado, e a pobreza e marginalização do outro, formam os dois pólos de antagonismo social que se chocam. Daí ter havido, ultimamente, um aumento considerável de tensões sociais e políticas no continente, muitas das quais tiveram a sua solução através de medidas repressivas, algumas sangrentas, se é que podemos chamar as medidas de controle social postas em prática de solução.

Por isto, escreve com acerto o professor Josué de Castro: "América Latina sólo respira hoy el aire sofocante de la violencia: la oposición entre la violencia cronica institucionalizada y inpuesta por un falso orden social, inhumano, moralmente desmascarado y la violencia aguda a la que se han haderido los intelectuales rebeldes, los lideres de masas, los verdaderos representantes de las clases, guerrilleros, los partidos de izquierda e incluso ciertos representantes de la Iglesia mas avanzados, que se sublevan contra la violencia institucional y preconizan la violencia revolucionaria para desmontar la máquina de opresión continental". (2)

O grande contingente humano representado pela América Latina, diante da situação social, política e cultural em que se encontra, constitui-se, portanto, em um fator de tensão em processo de radicalização, motivo que leva as suas estruturas de poder, os seus políticos defensores do *status quo* e militares do *Establishment* a criarem modelos de controle social e repressão violentos, capazes de tentar obstar o processo social emergente que rompe ou procura romper as antigas e tradicionais formas de estratificação e dominação.

Há, portanto, na América Latina, um processo social contraditório em fase de agudização, motivo pelo qual aquelas camadas que se encontram marginalizadas — como é o caso do negro na sua imensa maioria — tentam aderir, ativa ou apenas subjetivamente, às forças do *devir* e participam ao lado dos grupos sociais que desejam reformular radical ou parcialmente as relações existentes. Esses segmentos negros marginalizados, por seu turno, muitos deles não tendo consciência global da situação em que se encontram, organi-

---

(1) Sobre o conceito de governo bonapartista/bismarkista estamos procurando aprofundá-lo no nosso livro "Ideologias dos Movimentos Projetivos no Brasil".

(2) Cf. Castro, Josué: "Prefácio", *in* Garcia, Enrique Ruiz: "América Latina Hoy", Ed. Guadarrama, Madri, 1971, 1.º Vol., p. 18.

Scanned by TapScanner

zaram-se no passado em instituições ou grupos, de várias tendências, cada um deles expressando, na sua configuração ideológica e na sua trajetória social, o maior ou menor grau de conscientização que haviam alcançado os seus membros. (3)

Para que se tenha uma visão da importância dessas contradições na América Latina, vejamos inicialmente a proporção demográfica dos seus diversos países e a projeção da expansão da mesma até 1980:

Países	*1966*	*1968*	*1980*
América do Norte e Central			
Costa Rica	1.503	—	—
Cuba	7.500	—	—
El Salvador	2.878	3.269	4.910
Guatemala	4.455	4.867	7.191
Haiti	4.542	4.674	6.919
Honduras	2.279	2.537	3.771
México	41.764	48.900	71.387
Nicarágua	1.728	1.848	2.824
Panamá	1.273	1.372	1.987
Rep. Dominicana	3.689	4.029	6.174
América do Sul			
Argentina	22.062	23.707	27.580
Bolívia	4.191	4.519	5.946
Brasil	83.670	88.209	122.289
Colômbia	18.429	19.289	28.289
Chile	8.712	9.351	12.912
Equador	4.995	5.695	8.475
Paraguai	1.980	2.231	3.361
Peru	12.174	12.772	18.527
Uruguai	—	2.818	3.255
Venezuela	9.030	9.686	14.848

FONTES: até 1960 — Conselho Interamericano Econômico e Social; depois: estimativas do Banco Interamericano e da ONU. Do México, a estimativa para o ano de 1980 é do Banco Interamericano, informe de 1969, números revistos. Os dados da Bolívia para 1969 são do Departamento de Assistência Social da OEA. Os números são em milhões de habitantes. — Quadro organizado por Enrique Ruiz Garcia, *in* "America Latina Hoy" e adaptado pelo autor.

3) — DA ESCRAVIDÃO À MARGINALIZAÇÃO

Nessa imensa massa populacional, qual o coeficiente demográfico e qual a importância social, econômica e cultural do negro? Qual a participação que ele teve no passado, nas lutas pela Independência, visando a emancipação do continente e qual o papel social que está desempenhando presentemente?

(3) Sobre a função social desses grupos específicos negros no Brasil o leitor encontrará uma exposição detalhada na terceira parte deste livro.

Scanned by TapScanner

Vejamos, de início, a sua importância demográfica. Desejamos salientar no entanto que, infelizmente, as fontes que registram a quantidade de negros vindos para o Novo Mundo não são acordes e o fato se justifica pelas deficiências das estatísticas do tempo, mas, fundamentalmente, pela necessidade de se esconder a relevância do tráfico por vários motivos, e, após sua extinção, ocultar-se as proporções do contrabando que era altamente lucrativo. Desta forma, as discrepâncias de detalhes não poderão empanar o conjunto e a importância global do número de negros que entraram na América Latina.

Os lucros produzidos pelo chamado *tráfico triangular*, durante a sua vigência, contribuíam para acelerar o processo de acumulação capitalista, especialmente na Inglaterra e desenvolver setores industriais a ele ligados ou subordinados. Eric Willams escreve, por isto que "a história do aumento do tráfico de escravos é principalmente a história do surgimento de Liverpool. O primeiro navio negreiro de Liverpool, uma modesta embarcação de trinta toneladas, partiu para a África em 1709. Este foi o primeiro passo de um caminho que, até fins do século, outorgou a Liverpool a distinção de ser o maior porto de quantos participavam do tráfico de escravos no Velho Mundo. O progresso foi lento a princípio. A cidade estava mais interessada no negócio do contrabando para as colônias espanholas e o comércio do fumo. Porém, segundo um historiador da cidade, logo teve início uma política de reduzirem-se os gastos ao mínimo, o que permitiu vender mais barato que seus rivais ingleses e continentais. Em 1730 tinha quinze barcos no tráfico de escravos: em 1771 havia se multiplicado esta quantidade por sete. A proporção de barcos de escravos com relação ao total de barcos pertencentes ao porto era de algo mais de um por cento em 1709; em 1730 era a undécima parte do total; em 1763, um quarto; em 1771, um terço. Em 1795 Liverpool tinha cinco oitavos do tráfico britânico de escravos e três sétimas partes de todo o tráfico escravista europeu. (4)

Quanto à margem de lucros do tráfico, o mesmo autor nos oferece dados ilustrativos e que servirão para demonstrar os mecanismos de compensação encontrados pelos seus praticantes. Diz que "em Bristol (...) em uma viagem feliz, os lucros sobre a cargo de aproximadamente 270 escravos alcançavam sete a oito mil libras independentemente dos lucros obtidos com o marfim. No mesmo ano, o lucro líquido de uma carga 'medíocre' que chegou em condições deficientes, foi de 5.700 libras. Não eram raros, em Liverpool, lucros de cem por cento e uma só viagem deu um lucro líquido de pelo menos trezentos por cento. O 'Lively', equipado em 1737 com um carregamento de 1.307 libras, regressou a Liverpool com produtos coloniais e letras de câmbio num total de 3.080 libras, sem incluir os carregamentos de algodão e açúcar a receber mais tarde. O 'Ann', outro barco de Liverpool, partiu em 1751 com apetrechos e carregamento num valor de 1.604 libras; no total a viagem produziu 3.287 libras de lucro líquido.

(4) Cf. Williams, Eric: "Capitalismo y Esclavitud", Ed. Siglo Veinte, B. Aires, s/d. p. 48.

Scanned by TapScanner

Uma segunda viagem em 1753 produziu 8.000 libras sobre um carga e apetrechos num total de 3.153 libras.

"Um escritor do século dezoito calculou o valor em moeda dos 303.737 escravos transportados em 878 barcos de Liverpool entre 1783 a 1793 em mais de quinze milhões de libras. Deduzindo-se as comissões e outros descontos, o custo de apetrechos dos barcos, e a manutenção dos escravos, concluiu que o lucro médio anual era de mais de 30 por cento. Os estudiosos modernos costumam reprovar os observadores contemporâneos pelo seu exagero. Porém, mesmo tomando-se em consideração os cálculos reduzidos do professor Dumbell, o lucro líquido do 'Enterprise' em 1803, calculado sobre o custo do equipamento e o custo do carregamento era de 38 por cento, enquanto que no 'Fortune' em 1803 por um carregamento de pobres escravos, era de dezesseis por cento. Ainda segundo esses cálculos reduzidos, o lucro do 'Lotery' em 1802 foi de trinta e seis libras por escravo, o do 'Enterprise' de dezesseis libras e o 'Fortune' de cinco. (5)

Citamos propositadamente esses dois longos trechos de Eric Willams do seu livro clássico "Capitalismo e Escravidão" para que se tenha uma visão aproximada das proporções daquilo que alguns autores dão como tendo sido "a maior migração forçada da história": *a diáspora negra.*

Pesquisadores dão como vindos para o Novo Mundo, especialmente Antilhas, Colônias Espanholas e Brasil, mais de 12.000.000 de negros. Achamos, no entanto, que esse número é muito modesto em relação à realidade daquele processo em curso durante a formação do capitalismo, conhecido como *tráfico negreiro.* Mas o número acima é o apresentado pela "Enclopédia Católica". Halps estima que, de 1517 a 1807, não menos de cinco milhões de escravos africanos foram importados pela América e incorporados ao seu sistema de trabalho, especialmente nas *plantations* dos Estados Unidos, Brasil, São Domingos, Jamaica, Cuba e outras regiões de colonização espanhola.

Os cálculos de E. D. Morel, citados por Arthur Ramos (6) estabelecem os seguintes números para o período de 1666 a 1800:

1666-1789 — uma média de 70.000 escravos *per anum*, importados para as colônias americanas, ou um total de 3.500.000;

1752-1762 — só Jamaica importou 71.115 escravos;

1759-1762 — só Guadelupe importou 40.000 escravos;

1776-1800 — uma média de 74.000 escravos *per anum* foram importados para as colônias americanas, ou um total de 1.850.000 (média anual: pelos ingleses, 38.000; pelos portugueses, 10.000; holandeses, 4.000; franceses, 20.000 e dinamarqueses 2.000. (7)

Como forma indireta de se avaliar a importância do tráfico na formação e desenvolvimento estrutural do capitalismo, podemos apresentar alguns dados complementares, fornecidos por Max Weber (que, aliás, minimiza essa participação como elemento organizacional, con-

---

(5) Williams, Eric, *Op. Cit.*, p. 51.

(6) Ramos, Arthur: "As Culturas Negras no Novo Mundo", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1937, pp. 83/4.

(7) Ramos, Arthur: *Op. Cit.*, pp. 87/8.

Scanned by TapScanner

trapondo-se a Sombart que o apresenta como um dos fatores proeminentes na estruturação da atual forma de economia do mundo capitalista) fornecidos no seu trabalho sobre história econômica geral. "Pode-se calcular — afirma — que no início do século XIX viviam, nos distritos coloniais da Europa, 7 milhões de escravos. Entre eles a mortalidade era muito grande, cifrando-se, ainda no século XIX em cerca de 25%; em épocas anteriores foi, porém, maior". "De 1807 a 1848 importaram-se da África outros cinco milhões de escravos e o conjunto de exportados dali para as zonas transoceânicas pode ser comparado à população de uma grande potência européia do século XVIII". (8)

Referindo-se, de modo particular, ao comportamento da Inglaterra *após a abolição do tráfico*, Max Weber afirma que a "resolução do Congresso permitiu aos ingleses esmagar o comércio de escravos dos outros, porém não impediu que ela própria continuasse dedicando-se a um contrabando cada vez mais intenso dessa mercadoria. Assim, de 1807 a 1847, com a ciência e a paciência do Governo, foram trasladados 5 milhões de escravos da África para as colônias inglesas". (9)

---

(8) Weber, Max: "História Economica General", Ed. FCE, México, 1961, pp. 264/5-

(9) Weber, Max: *Op. Cit.*, p. 256. — Weber, como sempre, confunde a forma com a essência dos fenômenos, daí negar valor à participação do tráfico negreiro no desenvolvimento do capitalismo. Isto porque ele via mais o lado organizacional do sistema e procurava caracterizá-lo através da sua *racionalidade* (do ponto de vista weberiano) e não como um processo objetivo imanente. Por isto escreve que "a escravidão a partir do século XVIII significa muito pouco para a organização econômica européia; foi, em troca, um fato transcendental para a acumulação de riquezas dentro da Europa. Criou um grande número de financistas, porém somente em pequena escala contribuiu para desenvolver a forma industrial de exportação e a organização capitalista" (Op. Cit. p. 256). Compare-se esta afirmativa com os fatos apresentados por Eric Williams para se ver até que ponto Weber confundia o desenvolvimento no seu sentido imanente e dinâmico com as técnicas necessárias para a execução de um objetivo através de uma *racionalidade* introjetada no analista por esta própria realidade social.

Analisando o *espírito* do capitalismo, Weber incorre no mesmo erro e mostra de forma sistemática esta inversão na interpretação da realidade. Cf.: Weber, Max: "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" Ed. Pioneira, S. Paulo, 1967. Sobre o *envolvimento* de certos sociólogos brasileiros pelos esquemas weberianos, ou às suas tentativas de fazer uma união impossível entre Weber e Marx: Cf. Hirano, Sedi: "Castas, Estamentos e Classes Sociais", Ed. Alfa-Ômega, S. Paulo, 1975, onde este *envolvimento* transforma-se em uma tentativa frustrada de enfocar criticamente as categorias fundamentais de Weber em confronto com as de Marx.

Aliás, no Brasil, quando a influência de um Weber *esquerdizante* não era tão visível como atualmente, houve quem analisasse esta sua limitação no aspecto que nos interessa. Dizia um autor em 1943: "Max Weber não compreende bem a importância da exploração colonial nos séculos XVI e XVII. Não percebe que essa época era, para empregar uma expressão já clássica, 'a estufa' na qual crescia o capitalismo moderno por causa da acumulação enorme do capital. O autor cai nesse erro porque supõe haver uma incompatibilidade essencial entre transações econômicas, fundadas no princípio predatório, e os rendimentos desses métodos. Além disso encara a situação daqueles séculos sob o prisma do século XX e com a mentalidade de uma casa exportadora moderna." (Heller, Frederico: "História da Economia", *in* "Boletim Bibliográfico/Biblioteca Pública Mário de Andrade", Ano I, Vol. 1, Outubro/Nov./Dezembro, São Paulo, 1943).

Scanned by TapScanner

Se confrontarmos os diversos dados e números que foram apresentados acima, oriundos de múltiplas fontes, podemos ver que há diferenças quanto à quantidade exata dos negros que foram trazidos para o Novo Mundo. Essas discrepâncias, no entanto, mantêm-se dentro de uma taxa que não invalida o fato fundamental, pois uma coisa fica patente em todos eles: a grande importância numérica do tráfico, especialmente para a área que nos interessa no presente trabalho: América Latina.

Daí a importânca do negro e seus descendentes como segmento étnico, no Novo Mundo, até hoje. Sobre essa importância e o seu dinamismo demográfico, as suas variáveis e tendências gerais, apresentamos o quadro abaixo que dá uma visão diacrônica da realidade:

QUADRO GERAL DA POPULAÇÃO DA AMÉRICA LATINA SEGUNDO A COR
1492-1970

Ano	*Indígena*	*Branca*	*Mestiça*	*Negra*	*Mulata*	*Total*
1492	12.385.000	—	—	—	—	12.385.000
	100%	—	—	—	—	100%
1560	9.827.000	138.000	Incluída na Negra	262.000	Incluída na Negra	10.227.000
	96%	1,4%	—	2,6%	—	100%
1650	9.175.000	729.000	401.000	835.000	269.000	11.409.000
	80%	6,38%	3,51%	7,31%	2,31%	100%
1825	8.211.301	4.349.000	6.252.000	4.126.000	Incluída em Mestiços	23.239.000
	35.33%	18.71%	26.90%	17,74%	—	100%
1940	12.910.556	45.392.750	34.332.622	11.938.345	15.703.362	120.277.636
	10.73%	37.74%	28.54%	9.92%	13.05%	100%
1950	14.334.642	72.038.972	42.343.907	13.719.111	19.323.395	161.760.000
	8.86%	44,53%	26,17%	8,48%	11,94%	100%
1970						283.975,000
						100%

FONTE: Luís Adolfo Siles Salinas: "La Negritud en la Formacion de la Nacion Latinoamericana" — Dakar — 1974 — Mimeografado.

Aduzindo elementos interpretativos ao quadro acima, Siles Salinas escreve que "durante la vida republicana, la población de América Latina llega en 1940 a 130.217.025. La población indigena sigue la misma tendencia: aumenta un 30% y diminuyen en cifras comparativas, del 35,33% al 10,73. La lucha abolicionista que comienza en 1807, reduce radicalmente la imigracion negra que llegó casi a triplicar su población, pero cae su porcentaje del 17,75 al 9,92%. Los ultimos años del siglo pasado y las primeras décadas de la presente centuria compensan los éxodos de españoles y la enorme cantidad de muertos en la lucha entre realistas y criollos, aumentando de cuatro a 45 millones, y, de 18,71 a 37,74%. Con excepción de la raza blanca las otras razas puras, — la negra y la indigena — bajan su participación porcentual. En cambio, aumentam notablemente el grupo combinado de mestizos y mulatos de 6.252.000 a 34.033.000

Scanned by TapScanner

el mestizo, y, a 15.707.362, el mulato. De un total reunido de 26,90% en 1825, pasa en 1940 a un 28,54% de mestizos y, a 13,05 de mulatos". (10)

Essa massa de negros e mestiços de índios ou mulatos, esmagada por um processo de marginalização que decorreu basicamente da maneira como a colonização se processou, irá compor as "Villas miséria", favelas, mocambos, "barriadas" e alagados das grandes cidades latino-americanas e refletirá o resultado de uma luta secular, na qual negros e mestiços, de todas as maneiras procuraram atuar para ver se conseguiam abrir leques e respiradouros no espaço e na capilaridade desse tipo de sociedade no sentido de conseguir mobilidade social vertical de forma massiva.

Do ponto de vista da sua localização continental, o negro foi distribuido de forma heterogênea na América Latina, quer no que se refere às suas áreas geográficas matrizes, quer do ponto de vista da sua composição cultural. Houve locais ou países nos quais ele foi fixado em maior quantidade e de forma mais homogênea do ponto de vista cultural. Em outros, a quantidade foi bem menor. Por exemplo: podemos dizer que ele não deixou influência cultural, étnica e social nos países sul-americanos de fala espanhola tão importante como no Brasil, embora estudos mais recentes como os de Polank Eltz, Luiz Felipe Ramon y Rivera para a Venezuela; Nicomedes Santa Cruz, e Pablo Mariñes para o Peru e Zapata Olivella para a Colômbia, venham mostrar que ela foi muito maior do que se presumia até pouco tempo. Mas o fato incontestável é que foi bem menor do que no Brasil, Cuba ou Haiti. Esses pesquisadores, nas suas diversas áreas de atividade científica, estão, contudo, fazendo uma revisão do assunto e trazendo contribuições novas e esclarecedoras para seu conhecimento global. (11)

No Prata a sua influência é bem pequena. Quase nada se sabe de forma sistemática sobre o tráfico de escravos nesses países. No entanto, alguns vestígios culturais ficaram, especialmente na língua, mas de um modo geral, as culturas negras não marcaram esses países como aconteceu com o Brasil. Argentina e Uruguai, por exemplo, registram na sua história social uma participação pouco relevante do negro que, aliás, também influiu muito pouco demograficamente.

Na Venezuela e Colômbia a sua influência já é bem mais forte especialmente no segundo país. Conforme Arthur Ramos nesses países "o negro foi introduzido para substituir o índio no trabalho de mine-

---

(10) Salinas, Sillas: "La Negritud en la Formación de la Nación Latinoamericana", Dakar, 1974 (mimeografado), p. 10.

(11) Cf.: Santa Cruz, Nicomedes: "Aportes de las Civilizaciones Africanas al Folclore del Peru", Dakar, 1974 (mimeografado); Idem: "Ritmos Negros del Peru", Ed. Losada, Buenos Aires, 1971; Olivella, Manoel Zapata: "El Substrato Psicoafetivo y Recreador del Negro en el Castellano Hispanoamericano", Dakar, 1974 (mimeografado) — Pollak-Eltz, Angelina: "Recherches Magico-Religieuses parmi les Afro-venezuelins", Dakar, 1974 (mimeografado); Idem: "Donde Provem os Negros da América do Sul?", *in* "Afro-Ásia", Salvador, Ns. 10/11, Junho/Dezembro 1970; Aretz, Isabel: "Los Instrumentos Musicales Afroamericanos", Dakar, 1974 (mimeografado) e Ramon y Rivera, L. F.: "La Musica Afroamericana", Dakar, 1974 (mimeografado).

Scanned by TapScanner

ração e na agricultura". (12) Em 1560 (ainda segundo o mesmo autor) Sancho Briceño levou 200 escravos para Trujillo, Tocayo, etc. O procurador Simon Bolívar obteve, para a província da Venezuela, 3.000 licenças. Outras permissões especiais serão ainda concedidas. No porto de Cartagena chegaram a contar-se quatorze navios negreiros, com 800 a 900 escravos cada um.

Com o tráfico dos portugueses no século XVII, Martin de Guzman obteve, em 1692, concessão para prover a Venezuela de escravos durante cinco anos. Depois, com o monopólio inglês, a Espanha obrigou-se, pelo célebre tratado de Utrecht (1713) a admitir em suas colônias 4.800 escravos anualmente. (13)

Esta substituição sistemática do índio pelo negro produziu uma modificação não apenas étnica, mas social também. Foi através dessa substituição que as áreas nas quais o sistema de *plantation* se firmou e prosperou e aqueles mecanismos econômicos coloniais se desenvolveram, que a agricultura de exportação e a mineração conseguiram manter-se no nível de poder suprir o mercado internacional. O trabalho passou a ser sinônimo de trabalho escravo e o trabalho escravo passou a ser sinônimo de trabalho executado por negro. Fundiu-se, assim, a imagem do negro à do escravo, ao semovente, fato que determinou durante a colonização e posteriormente uma visão deformada do negro que passou a ser enfocada a partir dos valores escravistas. Escreve, neste sentido um estudioso que "no es menos cierto que, posteriormente, al introducirse a los esclavos negros el conquistador primero y el hacendado despues preferieron a las jovenes negras; se produjo un nuevo equilibrio, es decir, se proyectó el régimen de propriedad y de dominio hacia modelos de producción que iban a suponer una variación importante. En suma, de la fantasia mineral — oro y plata — se pasa a la explotación agraria. En la primera fase se produce una catastrofe poblacional entre los indios. En la segunda etapa sobre todo en el Caribe, el negro ocupa el primer plano. La palanca del poder social y político quedaba en su sustancia, en manos de los blancos". (14)

Estava assim assentado definitivamente o tipo de sociedade que se desenvolveria até o presente, com algumas modificações secundá- grupos sociais da América Latina.

Trabalho manual infamante e imagem do negro deformada e infamada por praticá-lo, transformou-se em uma racionalização que até hoje perdura em todo o extenso território e em quase todos os grupos sociais da América Latina.

4) — PRESENÇA CONSTANTE E ESQUECIDA: PERU

O negro no Peru ainda não foi estudado com a profundidade que merece. Atualmente há, contudo, uma tendência de desenvolve-

(12) Ramos, Arthur, op. cit., p. 268.
(13) Ramos, Arthur, op. cti., pp. 270/1.
(14) Cf. Garcia, Enrique Ruiz, op. cit., p. 53.

Scanned by TapScanner

rem-se estudos no sentido de situar dentro de coordenadas científicas a sua importância demográfica e o seu papel social na história peruana. Nesta direção escreve, por isto, Pablo A. Mariñes que "no obstante, el interés prestado por los investigadores a la presencia negra africana, en sus múltiplos aspectos, ha sido muy reducida. No existe una investigación sistematizada, que haya tratado de abordar la totalidad de lo que podríamos llamar la 'presencia negra en el Peru', desde un punto de vista histórico, económico, cultural, etc. Existem sí, trabajos aislados, de investigadores que en un momento determinado han sentido la necessidad de escribir sobre algún tópico y lo han hecho. Han sido especie de francoatiradores que se han conformado con escribir un artículo o un ensayo, pero que no permiten darnos una idea de conjunto". (15)

Entre esses pesquisadores, digamos pioneiros, encontra-se José Carlos Mariátegui que, também neste aspecto, como em tantos da realidade peruana, foi um precursor notável. Mariátegui mostra a tendência dos espanhóis de se estabelecerem na costa, afugentando, com isto, os aborígenes da região de tal forma que ficaram sem braços para o trabalho. "O Vice-Reinado tentou resolver este problema através do tráfico de escravos negros, povo que se adaptou ao clima e às fadigas dos vales ou das planícies quentes da costa, e, ao contrário, inadequado para o trabalho das minas, situadas na fria Serra. O escravo negro reforçou o domínio espanhol que, apesar do extermínio indígena, sentira-se de outro modo demograficamente debilitado frente ao índio, se bem que insubmisso, hostil e inimigo. O negro foi utilizado nos serviços domésticos e trabalhos manuais. O branco mesclou-se rapidamente com o negro dando, esta mestiçagem, num dos tipos de população da costa, com caracteres de maior adesão ao espanhol e grande resistência ao indígena. (16)

Isto serviu para que, na base da economia peruana, o latifúndio se conservasse intacto através do uso do negro, após a abolição nas grandes propriedades fundiárias da costa, e, posteriormente, através da exploração de *coolies* chineses, ainda segundo Mariátegui "olhados com o maior desprezo". (17) "No latifundiário litorâneo agiram, ao mesmo tempo, os sentimentos do aristocrata medieval e do colonizador branco, saturados de preconceitos raciais". (18)

Esta presença do negro peruano como escravo e posteriormente trabalhador nos grandes espaços latifundiários pode ser vista através de toda a história do Peru. Pizarro já estava autorizado a levar até 50 escravos negros e em 1537 eleva-se a 338 o número de negros entrados naquele país. A partir daí, segundo nos esclarece Nicomedes Santa Cruz "los negros figuramos en todos los hechos históricos del Peru; ya obligados a servir como fuerzas auxiliares en las luchas

---

(15) Cf. Mariñez, Pablo A.: "Los Esclavos Africanos en las Haciendas Azucareras del Peru", cópia datilografada fornecida pelo autor.

(16) Mariátegui, Luís Carlos: "Sete Ensaios de Interpretação Peruana", Ed., Alfa-Ômega, São Paulo, 1974, p. 62.

(17) Mariátegui, Luís Carlos, op. cit., p. 62.

(18) Mariátegui, Luís Carlos, op. cit., p. 62.

BIBLIOTECA FAC. HISTÓRIA
35689

Scanned by TapScanner

de conquista; como tropa de ambos bandos en frente de los índios en los múltiplos levantamentos habidos contra el coloniaje; bajo las órdenes de San Martin y Bolivar, conformando los 'partidos de guerrilla' que lucharan por la independencia del Peru, para luego seguir como esclavos instaurada la república; como carne de canón en las trifulcas y montoneras de los caudillos que cada año se disputaban el sillón presidencial; como soldados de primera linea en la Guerra del Pacífico; y, finalmente, como guerrilleros en las luchas de liberación nacional". (19)

Essas atividades nos diversos níveis da sociedade peruana desde o colonato até os nossos dias têm como embasamento a relativa importância demográfica do negro naquela região. Os censos de Lima registram o seguinte: em 1586, 4.000 negros; 1593, 6.690; 1614, 11.130; 1619, 13.173; e em 1640, 15.000 negros somente na cidade de Lima, o que correspondia quase à metade da sua população.

Atualmente, o Peru conta com uma população de 14.000.000 de habitantes, calculando-se a sua população negra acima de 60.000 pessoas, na sua maioria operários, camponeses da Costa Norte e Central (Piura, Lambayeque, La Libertad, Lima e Ica), (20) fato que demonstra como, apesar da sua participação na formação da riqueza social e de haver participado em quase todas as lutas pela emancipação da nação peruana, continua ali na mesma posição dos negros dos demais países da América Latina, isto é, nos mais baixos extratos populacionais, ligados às mais rudes formas de trabalho e recebendo, em paga, os mais baixos níveis de salários.

5) — CIMARRONES, LLANEROS E REBELDES

Na Venezuela, o movimento emancipacionista começou bastante cedo, com características revolucionárias. Em 1795, um levante em Coro, cidade perto da capital, marca o seu início. Logo em seguida outros surgirão, notando-se, em todos eles, a participação de negros, mulatos e mestiços. Alguns, influenciados pelo ideário da revolução francesa, organizaram-se com o objetivo de impor a "lei dos franceses", isto é, uma república na qual a escravidão fosse abolida e os impostos reduzidos. O movimento de Coro abortou e os seus participantes foram barbaramente punidos. Movimentos com igual tendência já tinha havido em Nova Granada e Peru. Continuando, surge um outro, em 1797, do qual os negros participam e tinha os mesmos objetivos: liberdade para os escravos, igualdade racial, liberdade de comércio e a adoção da Declaração dos Direitos do Homem. A revolta foi chefiada por dois *criollos* — Gual e España — mas também fracassou. As massas nativas latino-americanas eram aproveitadas

(19) Santa Cruz, Nicomedes: "Aporte de las Civilizaciones Africanas al Folklore Peruano", Dakar, 1974 (mimeografado), p. 5.
(20) Santa Cruz, Nicomedes, loc. cit., p. 6.

Scanned by TapScanner

pelas forças políticas das suas capas superiores ou pelas grandes potências da época, especialmente a Inglaterra, como elemento de ação, mas sempre levando em consideração a necessidade de mantê-las sob controle a fim de que elas não tomassem a hegemonia do processo e a direção política dos acontecimentos.

No Equador a importância do negro no conjunto da população também começa muito cedo e a sua participação social acompanha esse processo. Desde os primeiros dias da Conquista, na fundação de Quito, por Sebastião de Belalcazar (1534) já se encontram africanos no conjunto da sua população. Entre os 203 espanhóis que participaram do evento encontravam-se dois negros. No século seguinte, segundo Zapata Olivella "la población total del Ecuador tenía 580.000 habitantes, de los cuales 40.000 eran blancos, 60.000 negros, 10.000 mulatos, 20.000 mestizos y 450.000 índios. En 1856, la población habia ascendido a 1.308.042, con 601.219 blancos(seguramente con inclusión de mestizos) 462.400 índios, 7.831 negros puros, 36.592 mulatos y zambos y 206.000 indígenas del Oriente". (21)

Em 1826 a população da antiga *Capitania Geral de Caracas e do Reino de Nova Granada* estava assim constituída: brancos, 650.000; mulatos, 900.000; mestiços, 670.000; negros, 160.000. O número de negros foi diminuindo com a cessação do tráfico, diluidos na mestiçagem ou pela morte que atingia em grandes proporções essas camadas marginalizadas. Muitos deles se libertaram pelos seus próprios meios, constituindo bandos errantes, nômades, os *marrons* que não devem ser confundidos, segundo Arthur Ramos, com os *llaneros* que eram também descendentes de negros, "porém pacíficos agricultores que não se afastavam das suas plantações". (22) Os *cimarrones*, por seu turno, correspondiam aos nossos quilombolas.

Além dos negros fugidos, que atuavam no nível da contradição mais radical e profunda da sociedade colonial/escravista, outros participaram da história social venezuelana e de outras áreas engajando-se nos exércitos de Simon Bolívar, a fim de conseguirem por este meio obter a liberdade. Bolívar que, em 1816, dizia que "la naturaleza, la justicia y la politica piden la emancipación de los esclavos", dois anos depois afirmava que os escravos, para conseguirem sua liberdade, deviam combater ao lado das tropas libertadoras, pois não era justo que os brancos morressem para que eles se tornassem livres. Em outras palavras: exigia uma *praxis* dinâmico/radical dos negros escravos para que fizessem jus à liberdade que almejavam. Esta exigência não proporcionava, em contrapartida, uma parcela de participação do negro equivalente à sua importância social na cúpula deliberante dos líderes da Independência. (23)

---

(21) Olivella, Manoel Zapata: "El Substrato Psicoafetivo y Recreador del Negro en el Castellano Hispanoamericano", Dakar, 1974 (mimeografado), p. 16.

(22) Cf. Ramos, Arthur: op. cit., pp. 270/1. Os *llaneros*, no entanto, não foram sempre pacíficos como afirma Ramos. Pelo contrário. Formarão o grosso das tropas do caudilho monarquista Boves que tantas derrotas impôs a Bolívar. Veremos isto adiante.

(23) Sobre a participação do negro na história social do Panamá e sua importância no istmo, Armando Fortune nos fornece alguns dados esclarecedores. Afirma

Scanned by TapScanner

Esta relevância social e constante importância demográfica do negro em toda a América Latina continua atuando e existindo. De modo especial em algumas áreas mais conflitantes — como o Haiti — ou naquelas nas quais já se está construindo uma sociedade — como em Cuba — sem a contradição estrutural que torna os negros ex-escravos membros de contingentes populacionais marginalizados. Para que

---

que "no se conoce la fecha exacta en que llegaron al Istmo de Panamá los primeros esclavos negros, ladinos y bozales. En la capitulación que se tomó en Burgos el 19 de junio de 1508 con Diego de Nicuesa, en su nombre y en el de Alonso Ojeda para poblar en Urabá y Veraguas, el Rey le notifica que 'Ansi mesmo, que vos fayan de dar lycencia y por la presente os lo Doy para que podays pasar quarenta esclavos para la dicha fortaleza, para cada asiento diez." (...) La ciudad de Panamá, futura capital del Istmo, fue fundada el 15 de agosto de 1519. Estabelecida una colonia española en la costa de Mar del Sur, era necessario fundar otra igual en el norte, pues el gobierno español tenia el proposito de estabelecer el comercio de las especias con el Extremo Oriente, a cuyo fin se estabeleció en la Coruña en el año de 1522 una casa de contratación para organizar ese tráfico. Ante los inconvenientes del viaje a través del recién descubierta Estrecho de Magallanes, pronto se dirigió la atención del Emperador hacia la posibilidad de lograr las especias por via del Istmo, enviandole instrucciones y cartas a Pedrarias para que buscara la manera de comunicar los dos mares. (...) Durante la tercera década del siglo XVI, la esclavitud negra fué la base sobre la qual comienza a estructurarse la naciente colonia de Tierra Firme. Al revocarse en el año de 1523 el privilegio que le habia concedido el Rey Carlos V a Lorenzo de Garrebod, Mayordomo del Rey y Gobernador de Bresa, para la introducción en el término de ocho años quatro mil negros a las cuatro grandes Antillas, Española, Cuba, Jamaica y Puerto Rico, y se anulase el nuevo que se le habia otorgado por ocho años más, mandó el Monarca que se llevasen a las Indias cuatro mil negros bozales, repartidos en la siguinte forma: mil quinientos a la Española, mitad varones y mitad hembras; trecientos a Jamaica; un número igual a Cuba; quinientos a Castilla del Oro, siendo este último '...el país del continente, escribe Saco adonde entonces se enviaron... cuyos pobladores ya los empleaban principalmente en aquel metal, cortar palo de tinta y en la producción de azúcar' (...) 'En tierras del Peru, sigue diciento Saco, y antes de haber asentado allí los castellanos población alguna desembarcó en Tumbes por orden de Francisco Pizarro Alonso de Molina, com un negro que iba en aquella expedición em 1526. Si maravilla causó a los índios el color blanco de Molina, todavia fue mayor su asombro el aspecto del negro, a quien varias veces lavaran con agua, para quitarle la tinta con que suponia ennegrecido.' Según informes, un negro fue uno de los supernumerarios de los inmortales Trece, porque, como lo pone en claro el testemunio de Pedro de Candia, la cifra solo compreende los 'Hidalgos'. Otro negro, de acuerdo con el Padre Pedro Ruíz Naharro, escapó de los navios españoles en la Bahia de San Mateo en el año de 1527, nadió a terra, se ocultó entre los índios, a los quales organizó de tal manera que su comunidad se convertió en una de las mayores pesadillas de la ultima expedición en 1531. No fue sino hasta despues de la muerte de este negro rebelde, no que ocorrió en 1535, que los índios fueron submetidos, y ello no por tropas, sino por los frailes desarmados." (...) La esclavitud negra fue la base sobre la qual pudo estructurarse lo que es hoy el Istmo de Panamá. Esta posición destacada del negro en el desenvolvimiento económico de la República la ha mantenido través de las distintas épocas en que puede dividir-se la historia patria. Sin el negro, repetimos, Panamá no seria Panamá". (Fortune, Alberto: "El Esclavo Negro en el Desenvolvimiento Económico del Istmo de Panamá durante el Descubrimiento y la Conquista", *in* "Loteria", Número 228, Panamá, 1975, pp. 1 ss.).

Scanned by TapScanner

se tenha uma idéia do seu potencial de dinamismo social e demográfico no presente, transcrevemos a seguinte tabela esclarecedora:

	Negros	*%*	*Mulatos*	*% Total*	*População*
América do Norte					
Alaska	150	0.21	Identificados		72.961
Canadá	20.559	1.80	como negros		11.422.000
Estados Unidos	13.455.988	12.01			131.669.275
	13.476.697	9.42			143.181.636
México, Antilhas, América Central					
México	80.000	4.01	40.000	2.04	19.446.015
Antilhas	5.500.000	39.29	3.000.000	21.43	14.000.000
Guatemala	4.011	0.12	2.000	0.06	3.284.269
Honduras Brit.	15.000	25.555	20.000	34.03	58.759
Honduras	55.275	4.99	10.000	0.90	1.107.859
El Salvador	100	0.0001	100	0.0001	1.744.535
Nicaragua	90.000	6.52	40.000	2.88	1.380.287
Costa Rica	26.900	4.09	20.000	3.04	656.129
	5.854.157	13.84	3.403.308	8.04	42.309.452
América do Sul					
Colômbia	405.076	4.50	2.205.382	24.32	9.206.283
Venezuela	100.000	2.79	1.000.000	27.93	3.580.000
Guiana Brit.	100.000	29.30	80.000	23.44	341.237
Guiana Holand.	17.000	9.55	20.000	11.23	177.980
Guiana Franc.	1.000	0.25	1.000	0.25	40.000
Equador	50.000	2.00	150.000	6.00	2.500.000
Peru	29.054	0.41	80.000	0.71	7.023.110
Bolívia	7 800	0.26	5.000	0.15	3.300.000
Brasil	5.789.924	14.00	8.276.321	20.01	41.356.605
Paraguai	5.000	0.52	5.000	0.52	960.000
Uruguai	10.000	0.46	50.000	2.30	2.145.545
Chile	1.000	0.02	3.000	0.06	5.023.539
Argentina	5.000	0.038	10.000	0.076	13.129.723
Totais	6.520.854	7.34	11.885.703	13.38	88.784.023
	25.851.708	9.42	15.289.011	5.56	274.275.111

FONTE: J. Herskovits "Las Bases de l'Antropologie Culturalle". transcrita por Manuel Zapata Olivella: "El Substrato Psicoafectivo del Negro en el Castellano Hispanoamericano". Dakar, (mimeografado) — 1974. Estimativas feitas na base do ano de 1940.

Como se pode ver, há uma tendência no sentido de desaparecerem as raças *puras*: o índio e o negro, e criar-se um *melting-pot* do qual está emergindo, não um tipo *branco*, mas um subtipo antropológico latino-americano (com diversas subdivisões regionais) que nada tem de caucasóide. Na América do Sul podemos ver que, com exceção

Scanned by TapScanner

da Argentina, Chile e Uruguai (aliás, o Uruguai exibe um número de negros ponderável para o total da sua população), no resto há um conglomerado compacto de mulatos e negros capaz de situá-la, não como região branca, mas, pelo contrário, como um subcontinente que tem, como componente etnológico, antropológico e cultural a presença marcante das culturas negras.

No entanto, os dados apresentados não refletem a sua realidade social. Dá-nos apenas a quantidade de elementos negros e mulatos, isto é, quantifica-os, mas não apresenta a sua situação social no conjunto da população da América. Se podemos dizer que a América do Sul possui um grande contingente de negros, mulatos e mestiços com índios (não computados na estatística apresentada), o mesmo não podemos dizer quanto ao seu posicionamento social. As elites dominantes dos diversos países da América do Sul consideram-se *brancas* e todo o seu comportamento político, social e cultural está direcionado no sentido de justificar essa opção. A grande maioria das populações mestiças do continente sul-americano, sofrendo um processo centenário de compressão social, encontra-se nas camadas mais baixas e menos representativas. Especialmente no campo, os habitantes desses países vivem até hoje nas mesmas condições de há duzentos anos.

Esta situação é que explica o paradoxo de, mesmo tendo tal contingente de negros, mulatos e mestiços do índio, influido com a grande participação das culturas negras no seu processo civilizatório, a América do Sul continua apresentando-se como um subcontinente *branco*. Todos os seus valores — pelo menos das suas elites deliberantes — padrões de julgamento, racionalizações, estrutura jurídica, religião, finalmente, tudo o que configura as instituições representativas da sociedade civil latino-americana procura imitar, de forma subalterna, valores, padrões e instituições dos países que a colonizaram.

Submetida a um processo secular de submissão — econômica, cultural, política e social — a América do Sul perdeu a sua memória ancestral, desvinculou-se de quase tudo aquilo que podia servir de potencial rearticulador da sua fisionomia, e, a partir daí, acomodou-se, através das suas elites do poder. Aderiu a uma *modernização* que, sem solucionar os seus problemas estruturais leva-a à senda do desenvolvimento do capitalismo dependente.

No particular da repressão escravista o processo vem de longe, como veremos.

Durante a escravidão, a grande massa negro-escrava já se manifestava contra o instituto que a oprimia também em faixa própria, participando, posteriormente, de movimentos que surgiram no sentido de dinamizar o sistema de estratificação existente. Os escravos fugiam para as matas, conforme já vimos. Em 1809, a "Gazeta de Caracas" publicava o seguinte aviso:

"A D. Miguel Ignácio Malpica, vecino de la ciudad de Valência, se le han profugado dos esclavos negros vozales que non hablan español. El uno responde por Benito, es pequeño y fino de cuerpo. El otro se llama Bartholomé, mas largo de cuerpo,

Scanned by TapScanner

con una lastinadura sobre un pie de resultas de una llaga que aún se le abre por tiempo. Quien los presentare a su amo en aquella ciudad o al Dr. Luis Joseph de Gazorla en éste se le abonará la cogida". (24)

Esses negros chamados *cimarrones*, embrenhavam-se nas florestas, formando *cumbes*, que correspondiam aos *quilombos* brasileiros a fim de resistirem ao cativeiro. Na Venezuela eles se revoltam no século XVIII e deixaram sua "huella, marca y signo de la protesta". (25)

Esse *protesto negro* latino-americano não foi, porém, incorporado, na sua totalidade, ao contingente de forças políticas que lutavam pela emancipação do continente. O próprio Bolívar, conforme já vimos, se, inicialmente, achava indispensável a abolição da escravidão, posteriormente exigia que os negros participassem das operações militares para obterem a liberdade. A primeira vista poderá parecer que tal medida proporcionou aos negros aquela oportunidade de que necessitavam para se igualarem aos brancos politicamente no processo que desaguou na independência. Isto, porém, somente teoricamente acontecia. Uma série de barreiras nascidas dos interesses econômicos de grandes parcelas das hostes bolivarianas, e, mesmo, o preconceito *em si*, determinaram que os negros passassem a desempenhar um papel subalterno, servindo, apenas, naquelas missões nas quais não havia perigo de se formarem líderes negros que competisssem com os brancos. Para a compreensão desta posição ambivalente do "Libertador" não devemos nos esquecer de que ele era um caraquenho de família *mantuana*.

Daí poder-se explicar o fenômeno aparentemente estranho de lutarem ao lado do caudilho realista Boves inúmeros negros e mulatos que chegaram a impor seríssimas derrotas a Bolívar.

Como bem acentua Enrique Ruiz Garcia "el levantamento de *los llaneros*, con Boves a la cabeza — José Tomás Rodriguez Boves fué español, pero formado en Venezuela —, lo hizo evidente. Detrás del realista se fueron los hombres del campo, las gentes del mestizaje que se incluyeron en la lucha contra los criollos — los orgullosos *mantuanos* caraqueanos, a cuya estirpe pertenecía el próprio Bolívar — por considerar que, al lado de Boves, tenian mayores posibilidades de crecimento, revalorización de sí mismos y amén de mayor botin. Los *ricos* criollos llevarám con ellos, pues, la libertad fabricada en un crisol muy evolucionado de las ideologias, y los realistas, a su vez, el anatema del absolutismo; pero para llaneros y pardos el esquema de las condustas era mucho menos enigmático: con Boves van hacia las terras feraces de Barlovento y en persecuicón de las mas ricas haciendas de la región.

"La ferocidad de Boves es impresionante, pero no única ni nueva. Es una ferocidad que denuncia, sin embargo, el aprovechamento ilimitado do cuanto estaba esperando que alguien lo echera al viento: *la guerra popular y racial de pardos con blancos*. (26)

---

(24) Cf. Garcia, Enrique Ruiz: op. cit., p. 44.
(25) Cf. Garcia, Enrique Ruiz, op. cit., pp. 69/70.
(26) Cf. Garcia, Enrique Ruiz, op. cit., pp. 178/9.

Scanned by TapScanner

Esse exército de negros, pardos e zambos, comandados por Boves, era uma força social de essência eminentemente popular que não foi aproveitada pela dinâmica revolucionária das hostes emancipacionistas. Se algumas vezes eram aproveitadas *militarmente*, no plano social foram marginalizadas e politicamente rejeitadas. As contradições estruturais da sociedade latino-americana, ainda com todos os entraves da sua formação colonial, não permitia, no período de tempo em que decorreram essas lutas e levando-se em consideração as suas próprias metas e o projeto final que os seus líderes haviam estabelecido, absorver, em pé de igualdade, essas camadas plebéias. Seria romantizar ver-se nos homens que lutaram pela independência latino-americana objetivos utópicos maiores do que aqueles que as necessidades sociais das classes às quais pertenciam tinham necessidade de solucionar.

Desta forma, geneticamente, podemos apontar esta não participação das grandes massas plebéias como força política consciente, mas apenas como elemento manipulável pelos líderes das camadas deliberantes, como uma das causas, talvez a mais antiga, no processo da sua marginalização social e política. Isto não quer dizer que elas não tenham participado. O que estamos destacando aqui é que não foram o elemento deliberante, não ocupavam o centro do movimento, mas eram sempre aproveitadas social e militarmente. Esses líderes letrados ou semi-letrados, *criollos* ou brancos, irão, por seu lado, num processo de diferenciação social bastante visível, formar a semi-casta dos *caudilhos*, típicos da América Latina.

O *protesto negro* — e quando falamos aqui em negro englobamos todos os elementos plebeus dele descendentes — ficou por isto adstrito a uma faixa política muito limitada e os mecanismos seletivos que existiam e atuaram no desenrolar do próprio processo independentista colocaram-no, quase sempre, na área da subalternidade.

6) — HAITI: REPÚBLICA DE NEGROS REVOLUCIONÁRIOS

De todos os movimentos negros contra a escravidão e o sistema colonial no seu conjunto, o mais conhecido e profundo socialmente é o do Haiti. Podemos dizer que foi um movimento de escravos que transformou o Haiti em nação independente, a segunda do continente americano. Sua independência surgiu de um protesto negro violento e radical. Colocados no último extrato da sociedade, somente encontraram na luta revolucionária a saída capaz de solucionar os seus problemas que se confundiam com a independência da parte francesa da ilha.

Antes de 1512 já chegavam para a antiga São Domingos os primeiros escravos negros. A parte francesa começou a desenvolver-se na base da produção de produtos de exportação (fundamentalmente açúcar), criados pelos cativos. Na metade do século XIX era a seguinte a composição étnica da sua população: brancos, 40.000; mulatos, 96.000, sendo que, desses, 56.000 eram libertos e 40.000 sujeitos

Scanned by TapScanner

a diversas formas de escravidão. 532.000 eram negros escravos. Alguns dados suplementares mostram a evolução da composição étnica da ilha: "em *Saint-Domingue* foram introduzidos, só no ano de 1753, cinco mil duzentos e cinqüenta negros africanos; em 1764, dez mil; em 1765, dez mil; em 1766, treze mil; durante os seis primeiros meses de 1767, oito mil duzentos e noventa; em 1771, dez mil; em 1786, vinte e sete mil; em 1887, mais de quarenta mil". (27)

Do ponto-de-vista de concentração da renda nacional, a minoria branca controlava 70% da riqueza e 75% dos escravos. Em conseqüência do aumento da prosperidade das classes dominantes haitianas e colonizadores franceses, o ritmo de importação de escravos também se acelerou.

Esta realidade social agudamente antagônica levou os escravos a atos de rebeldia que variaram da fuga para as matas às lutas armadas que culminaram com a independência da ilha e a eliminação da sua população branca. "Fugiam os escravos das plantações de seus senhores e carrascos para organizar nas montanhas como que guerrilhas sob o signo exclusivo do fogo, do veneno e de um ódio ilimitado à injustiça. Eles se reuniam na paz inviolada das florestas e reencontravam intacta, a despeito das cicatrizes mal fechadas, a paz das noites africanas, orvalhadas de preces, iluminadas de danças, canções e outros clarões místicos da religião vodu. Cedo começaram a misturar a esta os ritos cristãos que haviam recentemente entrado em sua vida conjuntamente com os golpes de açoite. Uma nova religião — queixume embebido de sangue — agitada de transes, brotou desta união clandestina do céu e do inferno dos negros." (28)

Será nesta força social composta de negros fugidos ou abertamente rebeldes que se apoiará o movimento de independência do Haiti. Por isto já se escreveu que a história do Haiti é uma série de lutas terríveis, de opressão e de martírios. A revolta escrava formava-se concomitantemente ao sofrimento. Os *cimarrones* fogem para as matas, evadindo-se do cativeiro, criando áreas de fricção e desajustes profundos na estrutura escravista. Neste movimento de protesto, o culto *vodu* exerce um papel importante e, como bem diz René Depestre, serve como elo de ligação entre os escravos sublevados.

Por isto, Emanuel C. Paul escreve que "a formação desta religião das massas haitianas coincide, não somente com o aumento demográfico da antiga colônia francesa, mas também com o recrudescimento do movimento de guerrilhas com que os chimarrões, isto é, os negros que tinham fugido da disciplina das plantações semeavam a inquietação e a desolação nas ricas plantações, procurando desarmar os colonos. A administração, suspeitando que eram estreitas as relações entre as atividades ocultas dos chimarrões e esse culto fetichista,

---

(27) Cf. Faria, José Luciano: "Presença Negra na América Latina", Ed. Preio, Lisboa, s/d., p. 50. Todas essas cifras devem ser consideradas com as mesmas reservas das que foram até aqui apresentadas, isto é: constituem um total bem menor do que a realidade.

(28) Cf. Depestre, René: "Passaporte para o Haiti", *in* "Fundamentos", São Paulo, N.º 38, 1945, p. 48.

Scanned by TapScanner

proibiu severamente as manifestações. Contudo, os negros praticaram-nas dentro do maior segredo, que por outro lado tinha rodeado a sua formação. Todavia, como em nossos dias pode observar-se, o *vodu* é um conjunto de crenças animistas, profundamente marcadas pela influência daomeana, bem como das diversas tribos que alimentaram o tráfico nos tempos da escravatura. Esta religião possui a sua tradição oral, o seu dogma, o seu sacerdote, a sua liturgia, o seu ritual, o seu panteão." (29)

E são justamente adeptos do *vodu* que iniciam as sucessivas ações de rebeldia.

Cresce o número dos negros refugiados. De grupos insignificantes transformam-se em pequenos povoados, fato que chamou a atenção das autoridades. Em 1705 o Conselho de Leogane decreta no sentido de evitar a progressão dessas reuniões: "...posto que uns, já se disse, agrupam-se nos bosques e ali vivem fugidos do serviço dos seus amos e sem outro chefe que aquele que elegem, os outros, escondidos no interior das plantações de cana, que os ocultam durante o dia, esperam durante a noite os que passam pelos caminhos para os assaltar, e vão de casa em casa, roubando os animais que encontram para se alimentarem, ou escondem-se nas habitações dos seus camaradas que são geralmente participantes nos roubos e que sabendo o que se passa em casa dos seus amos, dão informações aos ditos escravos fugitivos para que estes tomem as suas medidas para a realização dos roubos sem serem descobertos". (30)

Em 1758 surge a rebelião de Makandal, que é sufocada. Como não podia deixar de ser o seu movimento estrutura-se nos quadros do messianismo, tendo como suporte ideológico o culto *vodu*. Apresenta-se como um *hungan*, diz-se inspirado pelos deuses da África e impõe-se como aquele que tinha as condições necessárias para exterminar os brancos e libertar os negros. Sua palavra é ouvida por milhares de negros, correm de boca em boca detalhes de feitos extraordinários praticados por ele. Mandava envenenar os senhores pelos escravos domésticos, semeando o pânico. Durante quatro anos consegue impor a sua liderança até que é preso e condenado a ser queimado vivo. Preso ao querer participar de uma *calinda*, Makandal é levado para a execução. Ninguém, porém, acredita que possa ser destruido pois se havia criado um lendário em torno da sua pessoa, sendo uma dessas lendas a da sua imortalidade. Daí o motivo que levou as autoridades a ordenarem que ele fosse queimado vivo. No dia da execução — 20 de janeiro de 1758 — Makandal consegue soltar-se das amarras que o prendiam ao poste, sai do círculo de fogo dizendo palavras cabalísticas, produzindo fortíssima impressão entre os que assistiam a sua execução. Amarrado, é jogado novamente no braseiro da fogueira, mas a partir daí os negros não acreditam mais na sua morte, aguardando a sua volta a qualquer momento.

Mas o movimento dos negros rebeldes não pára. Os valores do culto *vodu* continuam atuando como elo de ligação ideológica. Como

---

(29) Citado por Faria, op. cit., pp. 52/3.
(30) *Apud* Faria, op. cit., p. 56.

Scanned by TapScanner

escreve um autor, "tal era o poder da fé que conduzia esses negros ao martírio. Foi ao mesmo tempo o guia supremo que os obrigava à disciplina ordenada pelos chefes. Esses chefes não exerciam somente autoridade religiosa. Devido à audácia e à energia da sua ação exerciam simultaneamente o poder político e religioso". (31)

É nesta fase inicial que podemos ver claramente como as religiões negro-africanas em determinados momentos podem exercer um papel social relevante no plano organizacional, embora, como toda ideologia religiosa, limite os objetivos e crie entraves à projeção de uma ordenação social superior. De qualquer maneira o *vodu* inicialmente foi o elo de ligação entre os escravos rebeldes. Era, podemos dizer, uma ideologia plebéia, que unia os escravos negros pela base e que posteriormente será substituída, pelo menos nos estratos superiores dos líderes independentistas, pelo ideário da revolução francesa.

Nas camadas inferiores, no entanto, a arma ideológica era o *vodu* que conseguia uni-los. Isto correspondia à brutalidade das relações escravistas, pois somente a magia podia dar aos escravos sublevados nas *plantations* o combustível sócio-psicológico capaz de servir de contrapartida à brutalidade dos senhores de escravos.

"Se alguma vez os escravos tiveram motivos de revolta — escreve por isto mesmo um historiador — tinham-nos os negros de São Domingos. No tratamento dos escravos empregava-se o mesmo rigor que os brancos mostravam nas suas relações com a gente livre de cor. E à medida que o antagonismo racial se aprofundava, os amos brancos pareciam tornar-se cada vez mais implacavelmente cruéis no tratamento dos desamparados negros. Sem deixar de reconhecer as exceções que acompanham quase todas as generalizações, pode afirmar-se, de acordo com os relatos da época, que os plantadores eram na sua maioria cruéis, desapiedados, até perversos alguns, no tratamento dos seus escravos. Chicotear um homem até perder a vida não era um fato inusitado; certos escravos eram enterrados vivos; as mulheres grávidas eram obrigadas a trabalhar tão duramente que muitas vezes abortavam. Alguns dos castigos mais comuns eram simplesmente brutais; outros consistiam em torturas; e não poucos eram sádicos, pois os amos presenciavam-nos deleitando-se com a dor que causavam. A certo escravo no norte, cravaram-lhe as mãos a uma parede, e depois de permanecer todo o dia sob os raios abrasadores do sol, cortaram-lhe as orelhas e obrigaram-no a comê-las. Uma plantadora fez cortar a língua a todos os seus escravos e outra mulher fez morrer de fome a sua criada por esta ter posto uma mordaça no seu filho." (32)

E nesse fundo social conflitante e ainda inspirados nos valores do culto *vodu* que surge nova revolta, conduzida por Boukman, um negro escravo originário da Jamaica.

Esse movimento já é muito mais abrangente e organizado. O seu líder reúne grande número de escravos, levando-os para Bois-Caiman.

---

(31) Price-Mars, Jean: "Ainsi Parla l'Oncle", Imprimerie de Compiegne, 1920, p. 72.

(32) Cf. Leyburn, James G.: "El Pueblo Haitiano", Buenos Aires, 1946.

Scanned by TapScanner

Delegados de diversas províncias reuniram-se naquele local, em número de duzentos a fim de marcarem a data do início da revolta. Foi durante a realização de uma cerimônia *vodu* que eles prestaram juramento de solidaridade mútua, na luta contra os senhores brancos. Boukman pronunciou, durante a cerimônia, as seguintes palavras:

"O bom Deus que fez o sol
que nos ilumina lá do alto
que agita o mar
que faz surgir a tempestade,
escutai-me vós, o bom Deus
está oculto entre as nuvens.
De lá ele nos contempla e vê
tudo o que fazem os brancos.
O Deus dos brancos ordena o crime,
o nosso solicita boas ações.
Porém, esse Deus que é tão bom, o nosso
ordena-nos vingança.
Ele vai conduzir os nossos braços
e dar-nos resistência.
Destruamos a imagem do Deus dos brancos
que tem sede das nossas lágrimas;
escutemos em nós mesmos
o apelo da liberdade!

A esses negros vêm unir-se aqueles que haviam participado de levantes anteriores — os de Ogé e Chavannes — e se encontravam foragidos, vagando nos bosques e sendo caçados pelo aparelho repressor da estrutura de poder dominante. Neste ambiente o *vodu* adquire cada vez mais uma função aglutinadora. "Os *Papa-Loa* agitavam os negros, fanatizavam-nos, exaltando a sua combatividade e a sua audácia por meio de amuletos e objetos religiosos africanos. Os que caíam nos combates morriam sem pensar, com a esperança de reviver na África. Esta crença supersticiosa era antiga neles e tinham todo o tempo à sua frente para desafiar a morte e os mais atrozes suplícios. Essas disposições especiais, unidas ao ódio feroz aos brancos e o hábito dos combates, suscitaram nesses seres violentos a coragem fanática com que enfrentavam o inimigo".

Lutando em Fond-Bleu Boukman tombou morto, tendo a sua cabeça sido levada para o Cabo como troféu e exibida numa praça pública. Sucedem-se outros líderes, como Jean François, Jeannot e Biassou. A luta se alastra; juntam-se a ela Henri Christophe e Jacques Dessalines, incontestavelmente um grande lutador, radical nas suas posições contra a minoria branca opressora.

Nesta altura dos acontecimentos as coisas se complicam para os colonizadores: a guerra entre a França, Espanha e Inglaterra faz com que tropas espanholas e inglesas invadam São Domingos, aliando-se aos franceses monarquistas e escravos rebeldes. Nesta conjun-

Scanned by TapScanner

tura, o delegado da República, pensando com esse ato salvar os interesses da França aboliu a escravidão no Haiti.

Como podemos ver, a ideologia da revolução francesa teve um papel social ambivalente no Haiti: de um lado, levava a que algumas reformas fossem feitas de cima para baixo, mas, de outro, dava novos elementos ideológicos às camadas superiores dos escravos sublevados que começaram a usar os seus postulados fundamentais — Liberdade, Igualdade, Fraternidade — contra os colonos de todas as nações. (33)

Os escravos haitianos já se encontravam em franca subversão. Plantações e colheitas dos colonizadores foram destruídas, casas incendiadas. Cem mil escravos em armas usavam a violência contra os brancos e seus quatro mil soldados ali aquartelados. A luta era sem quartel. O terror branco procurou esmagar pelo medo os escravos numericamente superiores. Estradas ficaram repletas de forcas nas quais balançavam corpos de escravos, numa repetição da fila dupla de escravos romanos crucificados na revolta de Spártaco. A revolução durou três semanas. Custou a vida de dois mil brancos e dez mil negros.

É então que surge a figura de Toussaint Louverture, que estava lutando ao lado dos espanhóis. Para Eric J. Hobsnawm é ele o "primeiro revolucionário que reclamou a independência do seu país". (34)

Como diz muito bem Darcy Ribeiro "a revolta latente contra a opressão colonial, ganhando expressão com a linguagem libertária dos líderes da revolução francesa, unificou todos os haitianos num irresistível movimento emancipador, permitindo-lhes alcançar a independência antes que qualquer outra nação latino-americana". (35)

Louverture, que tinha sido nomeado para um posto de importância pelos espanhóis, passa a combatê-los, derrotando-os fragorosamente, perseguindo-os até dentro da colônia de São Domingos. Um mês depois de ter sido iniciada a revolução haitiana, Toussant Louverture colocou-se à frente dos escrvos de lavoura da fazenda Breda, juntando-se a outros contingentes de escravos sublevados. (35-A)

---

(33) Sobre a revisão ideológica da burguesia francesa em relação à escravidão nas colônias Cf.: Genovese, Eugene: "Esclavitud y Capitalismo", Ed. Ariel, Barcelona, 1971, especialmente o capítulo *Os Sistemas Escravistas e seus Antecedentes Europeus*, pp. 43 ss.

(34) Cf. Hobsbawm, Eric J.: "Las Revoluciones Burguesas", Ed. Guadarrama, Madri, 1971, p. 132.

(35) Cf. Ribeiro, Darcy: "As Américas e a Civilização", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970, p. 407.

(35-A) A própria evolução política de Louverture é indicativa de como a base plebéia que fornecia combustível ideológico ao movimento de libertação dos negros haitianos vai se modificando no nível daqueles elementos que participam das suas camadas deliberantes e *politizadas*, no seu sentido convencional. O *vodu* vai sendo substituído por elementos teóricos da Revolução Francesa. Louverture, inclusive, quando da sua curta permanência como chefe dos haitianos tem uma postura quase que aristocrática, organizando um séquito imponente, com um conjunto de cerimonial e etiqueta capaz de dar-lhe um *status* de prestígio bem diferente daquele que conseguiria como simples sacerdote *vodu*, como um *hungan*. É que nesse processo de diferenciação as idéias da burguesia européia começaram a influir no pensamento de alguns líderes haitianos. Nota-se, por isto, que os biógrafos de Louverture também deixaram-se influenciar por essa imagen *francesa* da sua atuação política. Comparam-no a Napoleão, descobrem-lhe uma ideologia *jacobina*, etc. (Cf. James,

Scanned by TapScanner

Quando Louverture "se deu conta de que a França que acabava de flamejar o 1789, não tinha a menor disposição de expandir essa claridade às atribulações do seu povo, recorreu à cólera deste, certo de unificar a totalidade dos injuriados contra o estabelecimento da injustiça". (36)

O liberalismo, aplicado a um país onde há a escravidão, tem contudo limitações estruturais como ideologia. Por isto, após a Revolução Francesa, as metrópoles que o adotaram, mas tinham suas economias baseadas ou condicionadas pelo trabalho escravo das suas colônias, não podiam estender os postulados liberais a essa classe. Daí porque, no Haiti, como no Brasil, quando os teóricos da Independência falavam em igualdade, não englobavam neste conceito os escravos. O próprio liberalismo brasileiro sofreu esta limitação em diversos movimentos que desencadeou ou nos projetos que elaborou. Era um liberalismo que aceitava a escravidão, postulando a Igualdade, Liberdade e Fraternidade para os *homens livres*. Esta contradição, que nasce da aplicação de uma determinada *weltenchaaung* numa estrutura social cujos antagonismos se situam em níveis diferentes e mais profundos do que aquela que a criou, é que irá explicar porque a ideologia da revolução francesa, no Haiti, somente servirá de arma para libertá-lo da ligação colonialista que o unia à França quando assimilada pelos escravos. Explicará, por outro lado, porque a religião *vodu*, na fase inicial da insurreição, e, em seguida, durante todo o tempo do seu trajeto, nas camadas menos letradas e analfabetas dos líderes haitianos, isto é, na massa escrava das *plantations*, desempenhará um papel ideológico importante, refletindo as aspirações mais radicais do processo, embora dentro de um contexto messiânico. (37)

C. L. R.: "The Black Jacobins", New York, 1963; Waxman, Percy: "The Black Napoleon", New York, 1931.) Ver ainda, neste sentido, o artigo "Toussaint-Louverture and the Haitian Revolution", de John Henrik Clarke, *in* "Présence Africaine", N.º 89, 1974. O certo é que aquela ideologia messiânica inicial que surgiu nas plantações, o *vodu*, ficou na base, enquanto os seus líderes letrados procuravam no ideário da burguesia francesa a sua fundamentação ideológica.

(36) Depestre, René: Loc. Cit., p. 47.

(37) Para compreender-se convenientemente a *função social* das religiões messiânicas e proféticas nas regiões oprimidas é indispensável a leitura do livro de Lanternari. Referindo-se especificamente ao *vodu*, escreve: "Outros já disseram que a independência do Haiti é um produto do culto Vodu e que o Vodu é fator supremo da unidade do Haiti. Bem, é verdade que o culto Vodu, religião tradicional dos negros da ilha, ligada às mais remotas raízes africanas, das quais foram violentamente separados pelos negreiros, através de séculos de seu martírio de escravos, representa ainda hoje uma força uniátria, e funcionou historicamente como centro de unificação, em torno do qual se polarizaram as forças culturais, políticas, religiosas dos escravos em heróica luta por sua liberdade e independência. Com respeito aos cultos iniciáticos africanos nos quais teve origem o Vodu, a religião negra haitiana, que já havia sofrido o primeiro processo de revolução e transformação em contacto com o Cristianismo, sofreu uma segunda e importante transformação em relação à função revolucionária que assumiu na época da luta de independência. (...) O fervor religioso inspirado pelo Vodu guiava e sustentava os nativos na conquista da independência, unificando os grupos de origem mais heterogênea no nome de uma religião comum e de uma necessidade idêntica de

Scanned by TapScanner

Com a presença de Louverture à frente da massa insurreta, os franceses passam a ser sucessivamente batidos. A metrópole, tendo à frente Napoleão Bonaparte, no entanto, não aceita que o conceito de igualdade seja estendido aos escravos haitianos revoltados. Manda à ilha o seu cunhado Leclerc, que tenta esmagar a resistência armada dos haitianos pelo terror. Louverture chega a entrar em entendimentos com ele, depois de resistir bravamente a vinte mil soldados franceses desembarcados na ilha. Seus companheiros de armas retiram-se para o interior, confiando na trégua. Louverture, porém, é traido, aprisionado, enviado à França onde morre prisioneiro de Napoleão. (37-A)

A luta, no entanto, continuará mais cruenta ainda. Um general francês que combateu os escravos rebeldes — Pamphille de Lacroix — assim descreve as suas proporções: "A guerra não foi mais do que um extermínio no qual os dois partidos se procuravam superar em furor; os negros surpreendidos a ocultar-se eram inexoravelmente degolados. Quando os brancos marchavam para os combates, destruiam, na cegueira da sua vingança, todos os que eram negros. Às vezes o escravo fiel que se apresentava confiado, em busca de apoio, perecia sob os golpes do amo irritado. Estas crueldades, constantemente repetidas, facilitavam o recrudescimento da rebelião, já que de fato não havia mais do que os campos como local em que os negros poderiam esperar alguma segurança". (38)

Continuando a luta, em outubro de 1802 Petion e Clervaux se sublevam; a eles se uniram as forças do indomável Dessalines, que assumiu praticamente a direção da guerra de libertação e tinha aptidão e qualidades para responder à altura o terrorismo branco com a violência revolucionária. "Tudo nele correspondia às necessidades da situação — diz o escritor haitiano Antenor Firmin — firme e inflexível, devolvia ultraje por ultraje, ação por ação".

Essas lutas duraram 13 anos, até o dia 1º de janeiro de 1804, quando "Jean-Jacques Dessalines, o escravo negro cujas costas estavam marcadas pelo látego impiedoso dos colonos brancos de Saint-Domingue, proclamou a independência do Haiti. Depois, convidou Boisrond Tonnerre a ler as atas que, assinadas por ele, Christophe, Petion, Gabard, Clereaux, Capois, Jean Luis François, Toussant le Breve, conseguiram fundar o segundo estado livre da América."

Vencia pela primeira vez na história da humanidade uma revolta de escravos, instalando o seu próprio Estado vitorioso.

Em um dos artigos da Constituição da nova Nação lia-se que "nenhum branco, qualquer que seja a sua nação, poderá pisar este território a título de amo ou proprietário e não poderá no futuro adquirir nenhuma propriedade".

---

liberdade, até quando, depois de mais de um decênio de luta sucessiva entre êxitos e malogros os negros afirmaram vitoriosamente sua independência". (Lanternari, Vittorio: "As Religiões dos Oprimidos", Ed. Perspectiva, São Paulo, 1974, pp. 186/7.)

(38) Lacroix, Pamphile de: "Memoires pour Servir a l'Hisoire de la Revolution de Saint-Domingue", Paris, 1820. Citado por Faria, op. cit.

Scanned by TapScanner

Após a independência abria-se uma longa estrada de dificuldades e percalços para a jovem nação. Em 17 de outubro de 1806 Dessalines é assassinado e esquartejado. Segue-se um período de lutas entre os negros que fizeram a revolução e a camada crioula que sempre serviu de intermediária com o sistema colonialista.

Como acentua Darcy Ribeiro, após a "expulsão dos brancos, com o extermínio dos que resistiram, desencadeou-se a luta entre mulatos e negros que prossegue até nossos dias, com a sucessão de episódios sangrentos e de períodos de acomodação, sempre sob forte tensão.

"Essas lutas impossibilitaram o surgimento de uma elite capaz de formular um projeto nacional integrador e de ordenar o novo estado, em virtude da divisão irredutível entre os negros recém-emersos da escravidão e os *affranchie* mais letrados que poderiam exercer este papel. O Haiti foi conduzido, assim, por décadas, a um estado de convulsão em que se sucediam governos duplos, e em disputa, as ditaduras mais ferozes e os retrocessos sociais, com as temporárias reimplantações da escravidão". (39)

Isto porque, como bem acentua René Depestre, a revolução haitiana teve também o seu 9 de Termidor. (40)

7) — ATABAQUES TRANSMITEM A REVOLTA

Como se fossem transmitidas por atabaques, pois o noticiário do tempo era muito escasso e a massa escrava brasileira analfabeta, os negros do nosso país tiveram notícia das revoltas dos escravos haitianos. As lutas dos antilhanos repercutiram no Brasil. Vários documentos abordam o temor das autoridades brasileiras da época referindo-se à possível influência desses acontecimentos no comportamento coletivo dos escravos brasileiros. Há inclusive necessidade de que se faça uma pesquisa sistemática a este respeito, pois em muitos documentos encontramos referências aos negros *marrons* e aos even-

---

(39) Ribeiro, Darcy: op. cit., pp. 407/8.

(40) A estagnação e retrocesso do processo revolucionário haitiano devem ser analisados mais profundamente. De um ponto de vista sociológico mais rigoroso, devemos apontar como uma das causas mais importantes desse entrave e esvaziamento o fato de a massa escrava, no seu conjunto, pela sua própria condição estrutural, ligada aos meios de produção mais atrasados da sociedade em desenvolvimento, não ter nível cognitivo suficiente para estabelecer um projeto de nova ordenação social capaz de absorver e aproveitar dinamicamente o conjunto das forças produtivas em desenvolvimento, para, em seguida, estabelecer o tipo de Estado e governo capazes de mantê-lo. Num plano imediatamente político podemos dizer que a vitória dos negros haitianos constituiu a primeira sublevação de escravos vitoriosa. Isto não impede reconhecer-se que, a partir daí (e a situação do Haiti permanece traumatizada até hoje) não se cimentou um patamar que servisse como base de um modelo econômico e político capaz de dar continuidade ao movimento revolucionário inicial. O que se viu, pelo contrário, foi uma luta violenta entre grupos negros que se heterogeneizaram — social, política e culturalmente — e começaram a defender interesses e posições diferentes e/ou antagônicas. E os descendentes dos heróicos ex-escravos que conseguiram a independência do país, até hoje continuam numa posição social e econômica bem próxima da primitiva.

Scanned by TapScanner

tos do Haiti, sendo que em muitos deles as autoridades destacam a possível influência dessas lutas no comportamento do negro brasileiro.

Pelo menos em uma dessas revoltas podemos ver de forma direta essa influência tão temida: foi no levante de 1824, no Recife. Um batalhão de "libertos" sublevado marchou para tomar de assalto a cidade, tendo aderido a ele centenas de escravos dos engenhos. O seu líder, Emiliano Mundurucu lançou aos negros, pardos e ao povo em geral a seguinte proclamação em versos:

Qual eu imito Cristóvão
Esse imortal haitiano,
Eia, imitar o seu povo
Ó meu povo soberano.

Logo depois do levante, o major Agostinho Bezerra enviou, a fim de dar combate àqueles escravos sublevados, um batalhão que frustrou pelas armas os intentos de Mundurucu e dos seus seguidores. Os versos que expressam a proclamação pertencem, hoje em dia, ao folclore da região.

8) — DOS PALENQUES À INDEPENDÊNCIA

Derrotados os franceses pelos negros haitianos inicia-se o ciclo de desenvolvimento acelerado da economia escravista cubana, pertencente à Espanha. As velhas contradições entre a França napoleônica, a Inglaterra, a Espanha e outras nações colonizadoras refletem-se no processo de desenvolvimento da escravidão em uma ou em outra área do mundo colonizado: Antilhas, Brasil, Estados Unidos, etc. Essas contradições serão responsáveis pela movimentação das diversas áreas coloniais e determinarão, algumas vezes, o desenvolvimento de uma classe senhorial próspera e poderosa, ou, em contrapartida, a decadência desses senhores. Cuba desenvolve-se como sociedade escravista cada vez mais próspera na base da produção do açúcar que iria substituir no mercado europeu o que era produzido antes em São Domingos. Após a luta devastadora que destruiu praticamente toda a economia do Haiti o único recurso era apelar para Cuba, cuja economia baseava-se, até então, na pecuária. E na sua agitada história social o negro terá participação destacada em diversos dos seus episódios, mas, especialmente, nos *palenques* que correspondiam aos nossos quilombos e se propagavam em todas as áreas da ilha, especialmente após a vitória dos haitianos.

Segundo alguns estudiosos, a massa negra que foi para Cuba pode ser calculada em 830.000. Era quem produzia, praticamente, tudo o que se consumia na e se exportava da ilha. Procedentes de diversas fontes africanas desde muito cedo participaram da dinâmica social cubana, procurando, através de formas extra-legais, alterar o sistema de estratificação existente. Já em 1763 estalam "en alguns ingenios al sudeste de la ciudad las primeras sublevaciones negras". (40-A)

(40-A) Cf. Garcia, Enrique Ruiz, op. cit., II Vol., pp. 69/70.

Scanned by TapScanner

Essas "primeiras revoltas", no entanto, podem ser reportadas para muito antes. Quando os índios *cimarrones* estavam sendo perseguidos, com eles se encontravam negros escravos. "Às vezes — escreve Fernando Ortiz — os escravos fugitivos reuniam-se e concentravam-se em locais ocultos, montanhosos e de difícil acesso, com o objetivo de se fazerem fortes e viver livres e independentes, conseguindo em alguns casos o estabelecimento de culturas à maneira africana e constituir até colônias, quando conseguiam unir-se a algumas negras forras ou *cimarrones*, o que era freqüente. Os escravos, em tal estado de rebeldia, diziam-se *apalencados* e os seus retiros chamavam-se *palenques*".

Contra os negros *apalencados* criaram-se os *rancheadores* que os perseguiam e que correspondiam ao *capitão-do-mato* no Brasil.

Em 1533 já se tem notícias de quatro negros que resistiram até a morte nas minas de Jobabo. Depois de mortos foram levados para Bauamo e esquartejados, para exemplo dos outros escravos. Suas cabeças ficaram espetadas em estacas e expostas ao público.

Mas a resistência à escravidão não é um fato isolado ou individual em Cuba. Logo se transforma em um processo coletivo que preocupa as autoridades à medida que cresce de importância. O Alcaide-mor escreve ao imperador Carlos I, em 8 de novembro de 1539 dando conta da sua atuação contra esses negros fugidos: "Com o acordo do bispo e principalmente desta cidade, enviei soldados que prenderam muitos, tanto índios rebelados como *cimarrones;* fez-se justiça e a ilha está segura". Parece que, objetivando manter a "segurança da ilha" as autoridades coloniais muitas vezes se excediam no seu zelo, a tal ponto que em 1590 o próprio imperador da Espanha baixa uma Ordem Real, datada de 15 de abril, na qual adverte: "Mandamos que, em nenhum caso, se execute nos Negros *Cimarrones* a pena de lhes serem cortadas as partes que, honestamente, não se podem nomear, e sejam castigados de acordo com o direito e leis deste livro". (41)

Isto não impedia que a violência dos negros continuasse contra os seus antigos senhores, fato que levou Filipe II a enviar a todas as autoridades espanholas da América:

"Na província de Terra Firme verificaram-se muitas mortes, roubos e danos, praticados por negros *Cimarrones* fugidos e ocultos nas regiões afastadas e no mato. E para remediar mandamos que ao negro ou negra que se ausente durante quatro dias do serviço do seu amo lhe sejam dados no pelourinho cinqüenta açoites e que permaneça amarrado após a execução até ao pôr do sol; e se estiver mais de oito dias afastado da cidade uma légua, lhe sejam dados cem açoites, postos grilhões de ferro que no total pesem doze libras e que traga a descoberto durante dois meses, e não os tire sob pena de duzentos açoites pela primeira vez e pela segunda outros duzentos açoites; e se o seu amo lhes tirar, incorre na pena de cinqüenta pesos repartidos em três partes que atribuímos ao juiz, ao denunciante e às

(41) "Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias", Madri, 1681, apud Faria, op. cit.

Scanned by TapScanner

obras públicas da cidade e que o negro tenha os grilhões até cumprir o tempo. A qualquer negro ou negra, fugido e ausente do serviço do seu amo e não tenha andado com *cimarrones* lhe sejam dados mais cem açoites; se andar ausente do serviço do seu amo, com negros fugidos, ou cometer outros delitos graves, será enforcado até que morra naturalmente". (42)

Uma série infinita de ordens acompanha o desenrolar da luta de classes entre escravos e senhores em Cuba. Toda uma sistemática de controle social violento e impiedoso era aplicada no sentido de impedir que os escravos das plantações ou mesmo das cidades se rebelassem contra o sistema de opressão existente. Os *palenques*, por seu turno, aumentavam de número e aperfeiçoavam-se organizacionalmente. A contradição que se manifestava objetivamente na luta aberta das duas classes obriga os detentores do poder a estabelecerem normas de repressão cada vez mais violentas, culminando com as Ordenanças para o *Cabildo e Regimento da Cidade de Havana e demais Cidades e Lugares desta Ilha que Fez e Ordenou o Ilustre Sr. Dr. Alonso de Cárceres, Ouvidor do dito Tribunal Real da Cidade de S. Domingos.*

No seu artigo 62 lê-se: "Porque muitos negros vão para os montes ou para o mato e andam muito tempo escondidos e não podem ser presos, por vezes, senão por capatazes ou fazendeiros ou pelos vaqueiros dos criadores de gado: ordenamos e mandamos que qualquer pessoa possa prender negros fugidos e que ao fazendeiro, capataz, vaqueiro ou qualquer outra pessoa que prenda o negro fugido, afastado desta cidade mais de duas léguas lhe dê doze ducados e se o prender a mais de quarenta léguas lhe pague quinze ducados".

Os *rancheadores*, por isto, usavam cães amestrados para localizarem os *cimarrones* que se escondiam "en el monte". Depoimento de um *ex-cimarron*, colhido em Cuba assim descreve a situação em que se encontrava e os métodos de caçada dos encarregados de capturá-los: "Poco a poco fui conociendo el monte y me fue gustando. A veces me olvidaba que yo era cimarrón y me ponia a chiflar. Chiflaba para quitarme el miedo de los primeros tiempos. Dicen que cuando uno chifla aleja los malos espiritus. Pero en el monte, y de cimarrón, habia que andar despierto. Y no volví a chiflar porque podíam venir los guajiros o los *ranchadores*. Como el cimarrón era un esclavo que se huía los amos andaban a una cuadrilla de ranchadores; guajiros brutos con perros de caza, para que lo sacaran a uno del monte a mordidas. (...) Eran perros amaestrados para coger negros. El perro que veía a un negro le corría atrás. Se por casualidad yo oía a uno ladrando cerca, me desnudaba en seguida, porque así, desnudado, el perro no olfatea a nadie" (...)

Quando un rancheador atrapaba aun negro, el amo o el mayoral le daban una onza de oro o más. Por esos años una onza era como decir diecisiete pesos". (43)

---

(42) "Recopilación", loc. cit.

(43) Cf. Barnet, Miguel: — "Biografia de un Cimarrón" (Depoimento de teban Montejo), Ed. Galerna, Buenos Aires, 1968, p. 52.

Scanned by TapScanner

Este depoimento, que não é de um negro *apalencado*, mas de um *cimarrón* solitário mostra as técnicas de defesa que eles usavam a fim de se precatarem todas as vezes que eram ameaçados pelos cães dos *rancheadores*.

Mas é nos *palenques* e *rancherias* que a organização dos negros rebeldes adquire níveis maiores e criam mecanismos capazes de preservá-los dos ataques inimigos. A própria técnica construtiva dos *palenques* obedecia a esses princípios de defesa. Descrevendo-os pormenorizadamente escreve José Luciano Faria: "O *palenque* propriamente dito era formado por um grupo de 15 a 20 cabanas (*bohios*) tão baixas quanto possível, chegando a formar grupos mais ou menos distantes, construídos e ocultos no meio da vegetação, a tal ponto que se podia passar a alguns passos deles sem que fossem notados. Próximos destas habitações e nas clareiras naturais ou feitas propositadamente, plantavam hortaliças que utilizavam na alimentação, de preferência mandioca ou batata, e obtinham carne roubando reses nas fazendas vizinhas. Durante os ataques organizados pelos negros, permanecia sempre nos *palenques* um certo número deles para tratar das sementeiras, cobrir a retaguarda ou avisar os outros em caso de ataque de surpresa". (44)

É através desse processo contínuo de adaptação ecológica e social que eles criam condições de autopreservação e continuam até a independência.

Não há como negar-se, portanto, que no contexto da sociedade cubana, o escravo negro teve uma função relevante no sentido de emancipar a ilha, dentro daquele conceito inicial de emancipação que esclarecemos, como elemento de desgaste das forças produtivas e das relações escravistas. O estatuto senhorial, nas sociedades escravocratas, com todas as possíveis conotações diferenciadoras, tem de possuir uma essência despótica, pois, de outra forma, não consegue manter os mecanismos de sujeição sem os quais a estrutura escravista deixa de ter aquele nível de eficiência indispensável ao seu funcionamento.

Os elementos factuais que continuaremos a apresentar servem para confirmar esse *processus* contínuo e contraditório que influiu no sentido de mudar as relações de produção em Cuba, isto é, a contribuição do escravo que se negava sociologicamente e se encontrava na *praxis* dinâmico/radical. Como diz Aristóteles "fica demonstrado claramente o que o escravo é em si, e o que pode ser. Aquele que não se pertence mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é escravo por natureza. Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuida, mesmo sendo homem. E uma coisa possuida é um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence". (45) Desta forma, o negro escravo somente se reencontra como *ser*, como homem, quando tem condições de negar-se como "coisa possuida", deixa de ser instrumento de uso e, mesmo sem elementos capazes de dar-lhe uma visão cognitiva suficiente para colocá-lo na posição de

(44) Faria, José Luciano, op. cit., p. 84.
(45) Aristóteles: "A Política", Ed. Cultura, São Paulo, s/d, p. 18.

Scanned by TapScanner

ser plenamente autoconsciente, leva-o a se reencontrar com o próprio corpo, através de uma praxis que nega o estatuto que o desumaniza. Isto somente poderá ser compreendido através de uma postura metodológica dialética que o próprio Aristóteles — não fosse ele o demiurgo da Lógica Formal — não conseguiu entender. (45-A)

Os *palenques*, portanto, são núcleos de resistência social e ao mesmo tempo áreas de reencontro do homem consigo mesmo. Isto vem confirmar que, mesmo nos regimes mais despóticos, há drenos através dos quais o homem oprimido consegue estabelecer contacto com aqueles elementos que o re-humanizam.

Constituindo os escravos a classe fundamental da ilha, o aparelho repressor colonial concentrava neles as suas atenções. Mas, ao combatê-los atingia, também, aquelas camadas intermediárias nativas que se viam constantemente prejudicadas e mesmo perseguidas por diversas razões. Os *rancheadores*, perseguidores de negros fugidos ou *apalencados*, levavam esse zelo repressor a níveis insuportáveis, fato que levou o rei Filipe IV, em 1623, a ordenar: "Os rancheadores nomeados pela justiça para combater os Negros *cimarrones* entram de dia e de noite, com essa justificativa, nas casas dos Morenos forros da Ilha de Cuba e outros locais, seja nas cidades ou nas fazendas em que fazem lavoura tranqüilos e pacíficos, e sem que possam resistir, fazem-lhes muitas extorsões e danos, com grande liberdade, levando-lhes cavalos, animais de trabalho e outras coisas necessárias às suas lavouras. Mandamos que os governadores tomem as providências convenientes aos referidos danos e façam justiça aos Morenos, para que não sofram nenhum dano nem vexame dos rancheadores". (46)

Desta forma, ao se combater o escravo insurreto atingia-se concomitantemente as camadas populares da ilha, muitas das quais mantinham relações, inclusive comerciais, com os negros *apalencados*.

Vendiam aos moradores das aldeias cera virgem, mel de abelhas e outros artigos, em troca de açúcar, pólvora, roupas e utensílios de que necessitavam. Quando a situação era mais difícil os *apalen-*

(45-A) "Aristóteles não podia *decifrar* por si mesmo, analisando a forma do valor, o fato de que sob a forma dos valores das mercadorias todos os trabalhos se expressam como *trabalho humano* igual e por isto como *equivalente* porque a sociedade *grega* era baseada no *trabalho dos escravos* e tinha, portanto, como *base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho*. O segredo da expressão do valor, a *igualdade e equiparação de valor de todos os trabalhos* enquanto são e pelo fato de serem todos eles trabalho humano geral, só poderia ser descoberto a partir do momento em que a *idéia da igualdade humana* possuisse já a firmeza de um preconceito popular. E para isto era necessário chegar-se a uma sociedade como a atual em que a *forma-mercadoria* é a forma geral de que se revestem os produtos do trabalho, em que, portanto, a relação preponderante é a relação de uns homens com os outros *como possuidores de mercadorias*. O que demonstra o gênio de Aristóteles é ele haver *descoberto na expressão do valor* das mercadorias uma *relação de igualdade*. Foi a limitação histórica da sociedade do seu tempo que o impediu de desvendar em que consistia, 'a rigor' *esta relação de igualdade*." (Marx, Karl: "El Capital", Ed. FCE, México, s/d., Vol. I, p. 67 — Os grifos são de Marx).

(46) Recopilación... Loc. cit.

Scanned by TapScanner

cados realizavam essas trocas indiretamente, de forma triangular, isto é, deixavam o produto em um certo local, um negro que não pertencia ao núcleo recolhia-o e vendia-o, após o que depositava a quantia ou os objetos comprados em local pré-determinado. Quando o resultado da transação era dinheiro, os chefes dos *palenques* o enterravam para usarem-no posteriormente quando houvesse necessidade.

Este intercâmbio entre os negros *apalencados* e as camadas necessitadas de Cuba não se restringia, contudo ao seu aspecto de troca e comércio. Muitas vezes essa ligação tinha uma significação mais profunda: os negros das plantações avisavam aqueles que se encontravam nas matas da aproximação de *rancheadores* ou de tropas que iam combatê-los.

Além da ligação com essas camadas intermediárias nativas, o principal aliado dos *cimarrones* eram os escravos das plantações. As ligações que mantinham eram inclusive muito conhecidas pelas autoridades. Os negros escravos chegavam a esconder os rebeldes. Havia fazendas nas quais todos os escravos eram suspeitos de manter contacto com os *palenques*. Referindo-se a um desses casos afirma um documento da época que "os *cimarrones* não só são consentidos, desde há muito tempo nos *conucos* dos negros do dito engenho, mas comem e vivem juntos aos ditos *conucos* de modo que quem os vê pensa que sejam *cimarrones* e quando faziam uma matança no *Potrero de Santa Teresa*, a comida era repartida por todos. Nem os bois dos seus amos foram respeitados, pelo que se pode avaliar o dano que faziam ao povoado". (47)

Outro documento dá idéia do crescimento numérico de *palenques* e da sua importância crescente, como instrumento de fricção da estrutura social da ilha. O coronel Miranda escrevia, em 1882 que "as ocorrências ultimamente verificadas nalgumas propriedades do sul parecem ter por objeto aumentar os *palenques do Cuzco*. Estes sucessos avaliá-los-á cada um, segundo o seu modo de ver e talvez os considere com indiferença, mas os homens habituados a revoluções verão neles os resultados de outros princípios, capazes de espalhar uma chama devoradora que arruinará este edifício social. Falando com a sinceridade que me inspira o conhecimento do país, direi que V. Exa. e as demais entidades se encontrariam nas circunstâncias mais espinhosas no momento em que se rebelassem os escravos de uma só região daquelas que contêm oito ou dez mil servos, que destruissem o reduzido número de brancos que vivem disseminados entre eles, que incendiassem as propriedades e se encaminhassem para Cuzco arrastando atrás de si a negrada de alguma outra região. Se tal sucedesse, ignoro que meios eficazes seria possível empregar para restabelecer a ordem porque para se acudir a um local seria preciso deixar outros inseguros e expostos a males iguais, que só poderiam remediar-se com providências preventivas que impedissem a realização do suposto caso extremo. Os cinqüenta ou sessenta habitantes de Cuzco, com os seus três mil negros vivem na agonia e no alarme,

(47) Cf. Arquivo Nacional Cubano. Apud José Luciano Faria, loc. cit.

Scanned by TapScanner

sofrendo os ataques dos *cimarrones*. A maioria tem as famílias ausentes e muitos abandonarão os seus estabelecimentos se não forem adotadas medidas que garantam a sua segurança. Segundo as notícias mais exatas que obtive no sítio de las Animas, nas lombas de Mulo até Rubi e Pañablanca, há um Palenque e vários grupos dos *cimarrones* em todos os caminhos e ouvi dizer que o seu grosso, em número de duzentos, está situado nas lombas do Sumidouro, a oito ou dez léguas de Pinar del Rio. Existem, além destes, grupos reduzidos nas ladeiras do Norte e do Sul, cujo objetivo é observar estradas e aprovisionar-se de reses e alimentos nas suas incursões na planície e nas fazendas. Afirma-se que os *palenques* têm comunicação com o mar pela parte Norte e em especial através das praias e costas do Oeste. Têm armas de fogo em grande número e dizem que as recebem de corsários estrangeiros.

Para o que possa interessar, envio a V. Exª uma moeda pouco usada, de ouro, no valor de cinco pesos, cunhada em Hanover, com a efígie de Jorge III, apanhada em poder de um *cimarron*. Ao que parece têm muita moeda inglesa, de ouro e prata, mas apenas destinadas ao tráfico com a costa, pois não é notada a sua circulação nas planícies. Em todo caso, é presumível que haja agentes interessados em reconhecê-las para evitar que a sagacidade de V. Exª e de todos os homens sensatos alcançará facilmente, visto que temos numerosos e poderosos inimigos interessados na destruição desta preciosa ilha". (48)

Atentemos, agora, para algumas datas e suas possíveis conexões. O documento-denúncia que citamos acima é de 1882. A Guerra dos Dez Anos durou de 1868 a 1878. Durante o seu transcurso e em grande parte em conseqüência das lutas dos próprios escravos, a Espanha promulga a Lei Moret que inicia um processo tímido, incompleto e insatisfatório de emancipação dos cativos. Em 1895 Marti desembarca na ilha para iniciar a sua malograda luta pela independência. Mas os *palenques*, como vemos, continuam durante todo o tempo, como um elemento de desgaste permanente das forças colonizadoras e da economia da Colônia. Desde o século XVI até as vésperas do século XX o processo violento de protesto dos negros escravos contra o estatuto que os oprimia é uma presença constante na vida social cubana. Conforme veremos adiante, esse movimento divergente e radical que tem como sujeito o elemento escravo rebelde irá se soldar às lutas políticas organizadas por Marti, Máximo Gomes e Maceo.

Talvez encontre-se aí a explicação para as posições conciliadoras de certos políticos que participavam do processo emancipacionista, querendo uma reforma parcial da sociedade cubana e uma abolição gradualista. O problema da escravidão foi sempre lembrado por esses políticos, muitos deles influenciados pelos ideólogos da revolução francesa. Em certos grupos sociais *criollos*, especialmente, esta tendência gradualista se fará sentir. Céspedes dirá, por isto mesmo:

---

(48) Cf. Arquivo, loc. cit.

Scanned by TapScanner

"deseamos la emancipación gradual y bajo indemnización de la esclavitud".

Somente líderes negros, como Maceo, conforme veremos posteriormente, não desligavam as duas coisas: a independência da ilha e a libertação dos escravos.

A composição da população cubana em 1891 talvez nos forneça mais um parâmetro para compreendermos o que dissemos acima: o seu total era de 1.396.530, sendo que quarenta e seis por cento dessa população eram criollos *brancos*; somente oito por cento eram espanhóis e o resto, isto é, quarenta e seis por cento, eram constituídos pela massa escrava. (49) Como se vê, os escravos constituíam uma inversão de capital muito grande e mesmo aquelas forças políticas que estavam empenhadas na libertação de Cuba, para não subverterem a ordem de modo radical (e o exemplo do Haiti talvez tenha servido para levá-las a posições mais conciliadoras), preferiram manipular o problema da abolição de forma a não radicalizar o processo ao ponto de levar os escravos *apalencados* a assumirem o controle do processo libertador.

O problema emancipacionista somente começa a radicalizar-se com a guerra dos dez anos "quando o grande dirigente revolucionário negro Antonio Maceo libertou os escravos sempre que pôde, enquanto outros contemporizavam". (50) E é justamente nos contingentes de Maceo que os antigos *cimarrones* encontrarão possibilidades de continuar a luta pela libertação política de Cuba. (51)

---

(49) Cf. Garcia, Enrique, Ruiz, op. cit., p. 76.

50 Genovese, Eugênio: "Esclavitud y Capitalismo", Ed. Ariel, Barcelona, 1971, p. 116.

(51) Um antigo *cimarrón* que participou da Guerra dos Dez Anos e lutou nas hostes de Maceo, assim descreve a imagem que reteve do líder dos negros cubanos: "Maceo se portó como un hombre entero en Mal Tiempo. Iba al frente siempre. Llevaba um caballo moro más bravo que el mismo parecia que no tropezaba con nada. Después que rompió el fuego de los españoles, que estaban en el suelo con las bayonetas preparadas, se acercó al escuadrón donde yo estaba y haí fue donde lo vide mejor. Ya el fuego habia bajado un poco. Se oían tiros todavia. Maceo era alto, gordo, de bigotes y muy hablador. Daba órdenes y luego era el primero que las cumplia. Yo no vide dar un planazo a ningún soldado. Eso nunca! Ahora, a los coroneles que se portaban revirados, sí lo cogía por el lomo a cada rato. El decia que los soldados no eran culpables de los errores." (Barnet, Miguel: "Biografia de un Cimarrón", Ed. Galerna, Buenos Aires, 1968, pp. 167/8).

O depoimento do ex-*cimarrón* Esteban Montejo tem muitas passagens interessantes que servem para mostrar a posição periférica dos negros na Guerra dos Dez Anos, apesar do incontestável prestígio de líderes plebeus como Maceo. Serve também para mostrar a visão ideológica que esses componentes tinham da guerra e o que ela significava para eles. Sobre a presença americana após a guerra, assim se expressa: "Con los negros no se metían mucho. Les decian: 'Nigre, nigre'. Y entonces se echaban a reir, al que les celebraba la gracia, ellos lo seguían festidiando. Al que no, lo dejaban tranquilo. Conmigo no se metieran nunca; la verdad del caso es que yo no los tragaba. Nunca jaraneé con ninguno. Cada vez que podía les zafaba eu cuerpo. Al terminar la guerra empezó la discusión de si los negros habian peleado ou no. Yo sé que el noventa y cinco por ciento de la raza negra hizo la guerra. Luego ellos empezaron a decir que el setenta y cinco. Bueno, nadie les criticó esas palabras. El resultado fue que los negros

Scanned by TapScanner

A evolução desse processo, no qual os escravos são alijados é muito bem descrito por Genovese quando escreve: "O caminho cubano da abolição foi largo e tortuoso, entremesclado com a questão da independência nacional e as alternativas das relações entre a Espanha e os Estados Unidos. (...) O movimento reformista anti-espanhol teve três fases. A primeira, dirigida por Arrango e Parreño, defendeu a escravidão e o tráfico de escravos; a segunda, dirigida por Saco, defendeu a escravidão, porém se opôs ao tráfico de escravos e a terceira, iniciada na década de 60 sob a liderança de um grupo de grandes plantadores da ilha, se opôs a ambas as fórmulas. Esses homens compreenderam a importância da revolução geral e até que ponto a escravidão impedia essa revolução. O fim efetivo do tráfico de escravos entre 1860-1870 significou um aumento do custo do trabalho e flutuou acima das pressões a favor de uma crescente inversão de capitais. A derrota dos confederados da América do Norte pôs fim às últimas esperanças dos inflexíveis proprietários de escravos, que resistiam tenaz e desesperadamente. Era evidente que existiam correntes que acenavam inevitavelmente para a abolição; a independência em relação à Espanha, a recuperação econômica, o fomento à imigração européia para atender às necessidades de uma indústria tecnologicamente avançada e na realidade qualquer medida que tomassem os grandes empresários". (52)

Apenas Genovese não acrescentou que, lastreando essas três fases houve um contexto radical que, embora sem uma programática definida, serviu de pano de fundo, foi como que o grande tablado histórico-social que serviu de infra-estrutura humana e radical, porque atuava na base da contradição fundamental da sociedade cubana: as lutas dos próprios escravos. A atuação dos *cimarrones* e *apalencados*, embora sendo caracterizada pelas limitações ideológicas decorrentes da própria situação social dos escravos, influiu nos diversos níveis da sociedade cubana, especialmente nos seus núcleos deliberantes, e, a partir delas, foi que se definiu e clarificou qual a posição daqueles que desejavam a independência cubana. Este problema, subestimado pelos estudiosos da escravidão de vários países latino-americanos, mesmo dentro das posturas metodológicas de Genovese, é que conduz à prática de uma política atual também higienizada, formada em níveis universitários e de políticos profissionais, que não leva em consideração, hoje, os movimentos dinâmico/radicais das grandes massas marginalizadas na América Latina, como não foram valorizadas as lutas dos escravos no passado.

---

se quedaron en la calle. Guapos como feras y en la calle. Eso era incorrecto. pero así fue.

En la policía no habia ni un uno por ciento de negros, porque los americanos sacaron la palavra esa de que cuando el negro cobiera fuerza, cuando se educara, era dañino a la raza blanca. De modo que sea que el negro lo separaron completamente. Los cubanos de la otra raza se quedaron callado, no hicieron nada". (Op. cit., pp. 199/200).

(52) Cf. Genovese, Eugenio: op. cit., pp. 115/16.

Scanned by TapScanner

Como vemos, há um mecanismo de diferenciação social progressivo no desenvolvimento do processo político que terminou com a independência de Cuba. A Guerra dos Dez Anos (1868-1878), que serviu para que os escravos participassem junto às hostes dos líderes mais radicais e ligados às camadas plebéias — como Maceo — teve como ponto culminante a abolição da escravidão na ilha. Após o seu término, por outro lado, houve uma polarização daquelas camadas que se situavam em níveis econômicos e sociais mais elevados. De um lado, desejavam a independência, mas, de outro, não queriam que essas massas, vindas dos *palenques* participassem de forma ativa e deliberante do processo. A burguesia cubana não teve forças para completar o seu ciclo de lutas. Como acentua muito bem Rafael Rodriguez, ela "no pudo completar el ciclo libertador que realizaron sus iguales de Estados Unidos o la América Latina en nuestro continente. La burguesia cubana agotó su ímpeto revolucionario durante los Diez Años. Y le sucedió lo que a otros grupos similares en los demás paises; también se retrasaram en el empeño independista: tomó miedo a las fuerzas del pueblo y se asustó de los sacrificios economicos que la guerra de liberación podia imponerla".

Note-se que a independência de Cuba só será conseguida após a guerra entre os Estados Unidos e a Espanha (1898), quando ela passa a ser diretamente dominada pelo imperialismo norte-americano. O processo de emancipação não se completa. E muitos daqueles políticos que desejavam a anexação da ilha aos Estados Unidos — os *anexionistas* dos quais Marti nos fala com desprezo — passam a desempenhar um papel de primeiro plano, enquanto as forças populares que durante séculos lutaram pela abolição da escravidão e a independência da ilha passam a um segundo. (52-A)

Os latifúndios são conservados. E o negro cubano fica na periferia do sistema, marginalizado, analfabeto, vivendo miseravelmente e sem possibilidades de se recompor com a sociedade global, dirigida politicamente no sentido de mantê-lo marginalizado. Esse sistema de compressão social objetivava satisfazer as expectativas de lucro máximo das grandes *haciendas* controladas pelos monopólios internacionais. Somente em 1959 abrem-se perspectivas para a reintegração do negro na sociedade, em termos e nível de igualdade com as demais classes, camadas e segmentos sociais.

Podemos dizer que Cuba é, neste sentido, o primeiro grande laboratório onde está se criando o modelo de uma democracia racial na América Latina.

(52-A) Sobre as ambições dos escravistas do Sul dos Estados Unidos no sentido de ocupar Cuba, entre 1853/1855 e os motivos econômicos e ideológicos dessa atitude, Cf.: Genovese, Eugene D.: "Economia Politica de la Esclavitud" (Ed. Peninsula, Barcelona, 1970), pp. 223 ss. Genovese mostra como o tipo de economia escravista do Sul dos Estados Unidos era extremamente predatório e exigia, conseqüentemente, cada vez mais terras novas para poder manter os seus mecanismos de equilíbrio. Em conseqüência dessa necessidade surgiu, como seu elemento justificador, uma ideologia expansionista que acenava com a possibilidade de ser anexada aos Estados Unidos, não apenas Cuba, mas uma grande parte da América Latina, incluindo-se nesse projeto anexionista, além do território cubano especialmente o Amazonas.

Scanned by TapScanner

II

O NEGRO NAS LUTAS DE EMANCIPAÇÃO DO BRASIL

Scanned by TapScanner

"Os peixes comem as formigas quando as águas sobem; as formigas comem os peixes quando as águas descem".

(Provérbio Khmer, Camboja)

Scanned by TapScanner

Como tivemos oportunidade de mostrar, embora de forma sumária, o comportamento das populações negras na América Latina, escravos ou livres, não se caracterizou por aquela extrema passividade que alguns historiadores e sociólogos acadêmicos costumam destacar. Pelo contrário. Formaram uma força social dinâmica e que ajudou a modificar, de diversas formas, o *status quo* das regiões que habitavam, transformando-as de colônias em nações. Por outro lado, mostramos, simultaneamente, como a participação dessas grandes massas negras, no transcurso do processo que culminou com a independência dos diversos países da América Latina, não teve, como contrapartida, o seu aproveitamento nos projetos de ordenação social que foram criados após a independência, deixando-os como camada marginalizada.

Na presente parte deste trabalho iremos concentrar o fulcro da nossa análise e interpretação no caso brasileiro. A preferência se explica, não porque tenhamos uma atitude sentimental pelo assunto, mas porque, no Brasil, a escravidão negra foi um fator preponderante em todo o transcurso da sua formação, deixando aderências até hoje no seu perfil sociológico. (53)

Ao contrário dos Estados Unidos, onde nunca as populações negras superaram as brancas, no Brasil os negros eram mais numerosos até o começo do século XIX. Por tudo isto, analisando a importância da escravidão brasileira, Thomas E. Skidmore mostra que, enquanto nos Estados Unidos a escravidão foi um fenômeno *regional*, no Brasil foi *nacional*. Escreve ele que, como conseqüência disto, "todas as regiões geográficas importantes tinham uma porcentagem significativa de escravos entre a sua população total. Em 1819, conforme estimativa não oficial, nenhuma região tinha menos de 27% de escravos na sua população total. Quando a campanha abolicionista começou, os escravos estavam concentrados, em números absolutos, nas três províncias cafeicultoras importantes: São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Visto como uma porcentagem da população total de cada região, no entanto, eles continuavam a se distribuir de maneira notadamente uniforme. Em 1872, quando os escravos eram 15,2% dos habitantes do país, nenhuma região tinha menos de 7,8% de sua população total em regime de escravidão, e a taxa mais alta

---

(53) O leitor deverá levar em conta que parte deste texto, especialmente no que se relaciona com o Brasil, foi escrito dirigindo-se a um público estrangeiro. Daí a possibilidade de repetirmos alguns fatos ou detalhes que já são conhecidos.

Scanned by TapScanner

era de apenas 19,5%. A escravidão tinha se espraiado num grau notavelmente similar em cada região do país." (54)

Dados suplementares poderão mostrar a sua importância global na população brasileira e a força social que representavam em tais circunstâncias. "Mais ou menos na mesma época (1715) a população total do Brasil era avaliada em 300.000 pessoas, das quais 100.000 eram de origem européia (Furtado). Em outras palavras: a população de brancos e não brancos era exatamente o oposto do que se verificava nos Estados Unidos. Um século mais tarde (1819), no Brasil essa população a favor dos não brancos tinha-se elevado mais ainda, de um total avaliado em 3.618.000 brasileiros, apenas 834.000, ou seja, menos de 20% eram brancos (Cardoso 1960/61). Aproximadamente na mesma época nos Estados Unidos (1820), 7.866.797, ou seja 80% da população, de um total geral de 9.638.453 eram brancos. Embora a população negra se concentrasse nessa época quase exclusivamente nos Estados do Sul, nunca os negros chegaram a constituir mais do que 38% da população daqueles estados sulinos". (55)

Por outro lado, embora a taxa de natalidade fosse bem maior nos estados escravistas dos Estados Unidos do que no Brasil e a de mortalidade bem menor, o certo é que, com a abolição do tráfico negreiro para os Estados Unidos em 1808, a base de suprimento do elemento escravo se extinguiu e o seu mecanismo equilibrador foi atingido, tendo, desta forma, levado a que os fazendeiros norte-américanos — a fim de reequilibrar a reposição de negros — procurassem tratar os seus escravos de forma mais benigna do que no Brasil, chegando mesmo a criar *coudelarias humanas* para reproduzir escravos, comércio que foi bastante lucrativo durante certo período.

O cálculo acima sobre a percentagem do negro nos Estados Unidos foi feito de acordo com o sistema classificatório daquele país, isto é, extremamente rigoroso e *fechado*, pois muitas pessoas que eram arroladas como *brancas* no Brasil, eram realmente *pardas*, fato que não acontecia nos Estados Unidos onde todos aqueles descendentes de negros, mesmo com suas matrizes cromáticas quase diluídas, eram considerados membros da *raça negra*. Podemos ver, através desses elementos, como o Brasil recebeu, incontestavelmente, um *stock* negro bem maior do que os Estados Unidos e do que as estatísticas ou estimativas registram.

Dentro deste contexto iremos ver a sua participação nos diversos movimentos aqui surgidos com o objetivo de nos emanciparmos de Portugal e as lutas que ele travou, de forma independente, para libertar-se do instituto da escravidão.

1) — O ENGAJAMENTO ABOLICIONISTA

Os sociólogos e historiadores da Abolição no Brasil costumam caracterizá-la como movimento *branco*, ou seja, um movimento feito

---

(54) Cf. Skidmore, Thomas S.: "O Negro no Brasil e nos Estados Unidos", *in* "Argumento", Ano I, N.º 1, São Paulo, outubro de 1973, p. 44.

(55) Cf. Harris, Marvin: "Padrões Raciais nas Américas", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967, p. 134.

Scanned by TapScanner

pelos brancos para *redimir os negros*. No entanto, para que esse processo seja esclarecido convenientemente devemos destacar que há dois níveis bem distintos de participação no movimento abolicionista. Um é o dos negros que mesmo sem uma visão projetiva clara, mas premidos pela sua própria situação material e social, desde muito cedo lutaram contra a escravidão. (56) O outro é o de políticos, pessoas e grupos que, por diversos motivos, não aceitavam mais a estrutura escravista e, por isto, apresentavam a Abolição como uma reforma capaz de satisfazer aos seus intentos, embora esses interesses materiais não chegassem ao nível de consciência. Desta forma, vemos, de um lado, a luta dos negros pelos seus objetivos específicos como escravos, e, de outro, os membros de camadas e segmentos da sociedade brasileira que sentiam a estrutura escravista como um entrave ao desenvolvimento das forças produtivas e conseqüentemente dos seus interesses específicos. Essas duas alas tinham, portanto, origens sociais diferentes e quase nunca se conjugavam em movimentos concretos e sincrônicos.

O próprio Joaquim Nabuco, um dos mais influentes ideólogos do movimento abolicionista, isto é, da sua ala moderada, assim se expressou: "A emancipação há de ser feita entre nós por uma lei que tenha os requisitos externos e internos de todas as outras. É assim no Parlamento e não nas fazendas ou quilombos do Interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se há de ganhar ou perder a causa da liberdade. Em semelhante luta a violência, o crime, o desencadeamento de ódios acalentados só pode ser prejudicial ao lado que tem por si o direito, a justiça, a procuração dos oprimidos e os votos da humanidade toda." (57)

No entanto, foi assim que a massa escrava se comportou para conseguir a sua emancipação? Não, pelo contrário. Todas as vezes que pôde, usou da violência contra os seus senhores para se livrar do cativeiro. Desde que a escravidão foi instituída que o escravo iniciou a luta para aboli-la. Mesmo nos navios negreiros ele se revoltou. O escravo rebelde foi uma força social ativa e permanente no processo de modificar-se o tipo de trabalho existente no Brasil. Um historiador escreve por isto: "o mecanismo de resistência escrava se manifesta de várias formas: a fuga, o quilombo, as insurreições, os crimes e os suicídios. Ao contrário do que se tem dito, a resistência é um processo contínuo, permanente, e não esporádico e tem caráter racial e social. As fugas começam em 1559 e vão até a Abolição. (58)

De fato, todas essas manifestações estiveram presentes durante o tempo em que a escravidão vigorou. Dos quilombos, o mais importante foi o de Palmares, que durou de 1630 a 1695 e chegou a albergar 20 mil ex-escravos. O episídio da Serra da Barrega é, inclusive,

---

(56) Para uma visão global e sistemática das lutas dos escravos negros no Brasil Cf.: Moura, Clóvis: "Rebeliões da Senzala", Ed. Conquista, Rio de Janeiro, (2.ª edição), 1973.

(57) Cf. Nabuco, Joaquim: "O Abolicionismo", Ed. Nacional, Rio de Janeiro/São Paulo, 1938, p. 105.

(58) Cf. Rodrigues, José Honório: "A Rebeldia Negra e a Abolição", *in* "Afro/Asia", n.º 6/7, Salvador, 1968, p. 105.

Scanned by TapScanner

o mais estudado de todos. Mas, do ponto de vista político e social, os movimentos mais importantes, organizados pelos escravos, foram as sucessivas insurreições baianas do século XIX, quando os negros islamizados chegaram em 1835 a pôr em xeque as autoridades da cidade do Salvador.

Nesses movimentos, apesar da sua *forma* religiosa, podemos ver claramente o mecanismo de luta de classes como deflagrador do potencial acumulado. Se, do ponto de vista externo, da sua forma, podemos distinguir claramente traços culturais maometanos, a sua essência foi eminentemente social e as próprias classes dominantes da Província tiveram nítida compreensão do problema.

Essas insurreições repetiram-se durante vários anos: 1807, 1808, 1809, 1813, 1814, 1822 (Vila de São Mateus), 1823 (revolta a bordo de um *tumbeiro*), 1826, 1830, 1835 (a grande insurreição) e 1844.

Podemos dividir esses movimentos insurrecionais em três ciclos distintos: um que vai de 1807 a 1830, o outro que depois desse ano vai até 1835. Finalmente o último vai de 35 até 1844. O primeiro encerra-se em 1830. O segundo, quando o movimento chega ao seu ápice, em 1835; vem depois, o seu declínio e há uma curva descendente a partir da grande insurreição de 1835 até o último — um movimento abortado, aliás — em 1844.

Os escravos aussás, tapas, nagôs e de outras nações durante essas insurreições enfrentaram, por diversas vezes, as forças repressoras do Estado escravista, sendo que em uma delas (a de 1835) chegaram a ter praticamente em suas mãos a cidade do Salvador. Usando padrões de comportamento religioso do islamismo e um sistema organizacional bastante complexo e bem elaborado, com textos corânicos, os escravos que lideraram essas insurreições tinham nitidamente estabelecido como meta a ser alcançada a necessidade de serem exterminados "todos os brancos". Derrotados sucessivamente, voltam sempre à carga, cada vez mais organizados. Em contrapartida, as autoridades se requintam em técnicas de repressão terminando por batê-los definitivamente.

Esses escravos não se revoltaram apenas por desespero momentâneo. Pelo contrário. Organizavam-se pacientemente e tinham bem claros seus objetivos imediatos. Em uma delas, a de 1835, esses objetivos ficaram bem à mostra: queriam o poder político. Tinham, portanto, um horizonte projetivo bem delineado, embora limitado, e estruturaram o movimento dentro dessas coordenadas. Seu propósito era "abolir a escravidão e apoderar-se do governo instituindo um regime monárquico". (59)

Muitos outros elementos de camadas empobrecidas da população baiana assistiram com simpatia a essas revoltas, ou delas participaram. Mesmo soldados (um deles foi preso na revolta de 1835 por estar lutando ao lado dos escravos rebeldes) foram envolvidos nos acontecimentos, além de grande número de forros. Os escravos conseguiram sensibilizar, embora de forma insuficiente e dentro das limi-

---

(59) "Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia", vol. 38 (Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835) p. 1.

Scanned by TapScanner

tações das quais não podiam fugir, alguns grupos sociais e segmentos populacionais que se sentiam também esmagados ou comprimidos, parcial ou totalmente, pela situação em que se encontravam: na base da pirâmide social da Bahia.

Os negros islamizados da Bahia, depois da última insurreição, começaram a desaparecer. A repressão contra eles foi enorme e obrigou-os a terminar, logo depois, com as suas prédicas religiosas públicas. As religiões negras islamizadas, por isto mesmo, somente tiveram função *social* durante a preparação e a eclosão subseqüente dos movimentos insurrecionais. Depois, irão desaparecendo lentamente, porque não podiam, em face dos mecanismos de repressão estabelecidos, exercer o seu papel ideológico. A maior causa desse desaparecimento foi a repressão violenta — conforme já afirmamos — das autoridades às suas organizações e ao seu ritual.

Em diversos outros locais, especialmente nas zonas rurais, por outro lado, foram os quilombos que proliferaram. Em Minas Gerais, o "Quilombo do Bateeiro" chegou a congregar mais de 20.000 ex-escravos, número idêntico ao de Palmares. No interior da Bahia, em Xique-Xique, Andaraí, Tucano, e inúmeras outras regiões os negros se reuniam, fugindo ao cativeiro. Já nos últimos anos da escravidão, na periferia da cidade de Santos, os escravos formaram um quilombo de mais de dez mil negros, que mantinham ligação com os abolicionistas brancos, especialmente com os "Caifazes" de Antônio Bento, um político paulista que, desiludido das soluções legais, organizava os escravos negros para a luta armada ou a deserção das fazendas de café de São Paulo.

Obtida a Abolição, isto é, a emancipação do escravo, o negro continuará lutando para conseguir novas formas de convivência humana para a nação brasileira, na qual ele se inclui como uma das parcelas mais importantes e dinâmicas, procurando alargar as conquistas sociais já conseguidas e reivindicar soluções para os novos problemas que se apresentam.

2) — PARTICIPAÇÃO PERMANENTE

Mas o escravo brasileiro não lutou apenas pela sua emancipação, isto é, objetivando livrar-se do cativeiro. No processo de formação da nação brasileira o negro estará presente, lutando com outros estratos da nossa população para nos desligarmos de Portugal, e, depois da Independência, pela instauração da República.

Quando os holandeses invadiram uma parte do território do Brasil, em 1630, os negros, chefiados por um deles — Henrique Dias — travam sucessivas batalhas contra os batavos, até vê-los expulsos. Nessa época formou-se o corpo dos "Henriques" constituído de escravos e especialmente libertos, que, durante todo o tempo da luta pela expulsão dos holandeses destacou-se pela bravura e disciplina. (60)

---

(60) Apesar da atitude participante de Henrique Dias, queremos destacar que ele e os seus comandados não atuaram pretendendo a abolição da escravidão, reivindicando-a apenas para aqueles negros que lutavam sob suas ordens contra os

Scanned by TapScanner

Em outros movimentos pela emancipação política do Brasil encontramos ainda o negro participando ativamente. Nas duas mais conhecidas inconfidências brasileiras — a mineira e a dos alfaiates na Bahia — temos notícias da atuação de negros entre os seus participantes. Na primeira, liderada por Tiradentes, ficamos sabendo que em Sabará apareceram "uns pasquins que diziam que tudo o que fosse homem do Reino havia de morrer e que só ficaria algum velho clérigo" e que esse pasquim fora colocado "em nome dos quilombolas".

Se na Inconfidência Mineira a sua atuação não é relevante, o mesmo não se pode dizer da Inconfidência Baiana, cujo elemento humano é quase todo composto de pardos e negros.

Essa inconfidência, surgida em 1798 tem uma configuração nitidamente republicana e abolicionista. Seus líderes esperavam depor pelas armas o governo existente, representativo do estatuto colonial, instaurando em seu lugar a República, nos moldes da França. Para isto, iniciaram o trabalho de aliciamento e organização, procurando atrair para as suas fileiras especialmente os artesãos, escravos e ex-escravos. Os próprios organizadores do movimento vinham todos eles das camadas mais empobrecidas da sociedade baiana, sendo na sua maioria alfaiates. Daí ter passado à História como "Revolta dos Alfaiates".

Desejavam introduzir na Colônia uma série de reformas estruturais, depois de conseguida a Independência. Era o seguinte o seu programa: 1) — Independência da Capitania; 2) — Governo Republicano; 3) — Liberdade de Comércio e abertura de portos "mormente à França"; 4) — Cada soldado terá soldo de 200 réis por dia, e 5) — Libertação dos escravos.

Descoberto o movimento, através da delação de um dos seus membros, o aparelho repressor usou de técnicas violentíssimas para sufocá-lo. Nos autos da "Devassa" conseguimos anotar os seguintes implicados negros ou pardos: José Nascimento, pardo; Manuel Faustino dos Santos, pardo livre; Inácio da Silva Pimentel, pardo livre; Luís Gama da França Pires, pardo escravo; Vicente Mina, negro escravo; Inácio dos Santos, pardo escravo; José, escravo; Cosme Damião, pardo escravo; José do Sacramento, pardo alfaiate; José Felix, pardo escravo; Filipe e Luiz, escravos de Manuel Vilela de Carvalho; Joaquim Machado Pessanha, pardo livre; Luiz Leal, escravo pardo; Inácio Pires, Manuel José e João Pires, pardos escravos; José de Freitas Sacoto, pardo livre; José Roberto de Santa-Ana, pardo livre; Vicente, escravo; Fortunato da Veiga Sampaio, pardo forro; Domingos Pedro Ribeiro, pardo; o negro gêge Vicente, escravo; Gonçalo Gonçalves de Oliveira, pardo forro; José Francisco de Paulo, pardo livre; Félix Martins dos Santos, pardo, tambor-mor do regimento auxiliar e outros.

---

holandeses. Na mesma época, atuando tendo em vista a contradição fundamental da época — a que existia entre senhores e escravos — inúmeros negros apelaram para uma solução radical, conclamando os escravos a fugirem para as matas e fundarem sua própria comunidade.

Scanned by TapScanner

Recolhidos à prisão permaneceram ali até 22 de dezembro, quando foi determinado o seu julgamento. Em novembro de 1799 terminava o julgamento com as seguintes sentenças: Luís Gonzaga das Virgens condenado à forca além de ter seus pés e mãos decepados e expostos em praça pública; João de Deus Nascimento, Lucas Dantas e Manuel Faustino dos Santos Lira foram sentenciados igualmente à forca e esquartejamento, devendo ficar os seus corpos expostos em lugares públicos.

Igual sentença foi proferida contra Romão Pinheiro, com a agravante de serem os seus parentes considerados infames (posteriormente a sua sentença seria atenuada para degredo). O escravo Cosme Damião foi banido para a África. O pardo escravo Luís da França Pires, que conseguiu fugir, foi condenado à morte, dando a Justiça direito de matá-lo a qualquer pessoa que o encontrasse.

Os líderes foram executados e o movimento dos alfaiates baianos ficou sendo um dos mais profundos na faixa de todos aqueles que surgiram objetivando a Independência do Brasil. Fortemente influenciado pela Revolução Francesa, mas tendo uma base social plebéia atuante, conseguiu, até o fim, contar com a participação dos negros e escravos, de um modo geral, que aspiravam a liberdade. Possuindo ligações com os escravos dos engenhos, os seus articuladores conseguiram que as lideranças de origem popular não fossem descartadas no decorrer do processo, mas as mantiveram até o seu dramático encerramento.

Bem diferente dos inconfidentes baianos é o comportamento dos participantes da revolução de 1817 em Pernambuco. Aí as lideranças já são bem distintas, a participação plebéia mínima e os escravos participam de forma bem menos relevante. Muitos deles, inclusive, faziam-no de forma alienada, porque participavam da luta ao lado dos seus senhores. Isto é: a sua participação refletia uma conduta de subalternidade para com os valores escravistas e a própria escravidão no seu conjunto. Na Paraíba, por exemplo, juntamente com Amaro Gomes Cavalcanti Coutinho foram enforcados 23 escravos que lutavam por sua ordem nas fileiras rebeldes. No entanto, outros lutaram espontaneamente, reivindicando a sua liberdade, pois os rebeldes haviam colocado, embora timidamente, a abolição como uma das metas do movimento. Quando o Conde dos Arcos iniciou a repressão, ordenou o fuzilamento sumário de inúmeros escravos que lutaram ao lado dos sublevados, embora, posteriormente, tivesse contemporizado com vários daqueles líderes que participaram da revolta, porém que pertenciam às classes privilegiadas.

Como sempre, os mecanismos de repressão se concentraram nos componentes plebeus da insurreição.

3) — CONSOLIDANDO A INDEPENDÊNCIA E ANTECIPANDO A REPÚBLICA

Proclamada a Independência do Brasil cumpria consolidá-la, pois as tropas portuguesas permaneciam ocupando parte do território bra-

Scanned by TapScanner

sileiro. Ainda nesse episódio militar, porém configurador do início de toda uma nova ordenação política, os escravos tiveram papel saliente. O seu comportamento foi de três naturezas: muitos fugiram para as matas, aproveitando o confronto, formando quilombos. Alguns serviram aos portugueses, e, finalmente, outros foram lutar nas hostes libertadoras nacionais. O major negro Santa Eufrásia tinha sob seu comando 1.100 homens. O Batalhão dos Libertos adquiriu, durante as operações, um cartel de heroismo ponderável. Quando, finalmente, as tropas libertadoras entraram vitoriosamente na Capital da Bahia, depois de expulsarem os lusitanos, entre elas desfilou o batalhão dos pretos, comandado por Manuel Gonçalves da Silva, ficando na retaguarda parte desse batalhão, de guarda no acampamento.

No entanto, apesar da participação dos negros, a escravidão persistiu, após a Independência. Mais uma vez a estrutura colonialista determinava uma série de manipulações no sentido de manterem-se intactas as formas de trabalho e de propriedade antigas. Por este motivo a escravidão e o latifúndio continuaram.

Há, contudo, um processo de diferenciação econômica e social muito acentuado nas diversas áreas do território nacional. Certas regiões estabelecem novos tipos de divisão do trabalho nos quais o labor escravo torna-se irracional. Há, por outro lado, choques entre os interesses dessas economias regionais, umas se desenvolvendo, outras em franco período de decadência. Esse processo diferenciador faz nascerem movimentos separatistas regionais. O centralismo monárquico, apesar do seu conteúdo despótico, não consegue afirmar-se como mecanismo regulador ao nível de manter o equilíbrio de todas essas áreas no contexto nacional.

É desse conjunto de contradições que surge o movimento conhecido como República de Piratini (1835/1845) que envolveu os Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Outros movimentos republicanos já haviam antecedido a ele. Surgira inclusive no Nordeste a Confederação do Equador, onze anos antes. Mas é na República de Piratini, que iremos encontrar uma participação saliente do elemento negro. De caráter nitidamente republicano, os *farrapos* tinham como objetivo no seu programa a abolição total da escravidão.

Liderado por Bento Gonçalves, separou-se do Império Brasileiro, proclamou o sistema republicano de governo e lutou denodadamente durante dez anos contra as tropas imperiais. Uma das suas iniciativas foi a dispensa do trabalho escravo.

Os negros, por isto, acorreram em massa, engrossando as tropas de Bento Gonçalves. Lanchões armados, tripulados por ex-escravos faziam parte das tropas farroupilhas. Segundo Dante Laytano "foram eles (os negros) os elementos de colaboração, entraram com os primeiros insurretos, estiveram a par dos segredos e das senhas revolucionárias e tomaram parte na primeira avalancha que se jogou contra o Império". O major João Manuel de Lima assumiu o comando da 1ª Legião de ex-escravos que entrou na cidade de Pelotas.

Sendo a República de Piratini uma ilha de trabalho livre dentro do oceano do escravismo que era o Brasil imperial, os escravos acorriam maciçamente para as fileiras republicanas. Por outro lado,

Scanned by TapScanner

a ideologia dos líderes do movimento, liberal e avançada para a época, via-os em pé de igualdade, tendo os seus participantes dado liberdade a todos os escravos que a eles se incorporavam ou exigiram que os donos de escravos que integravam o movimento alforriassem os seus.

Quando o comando farroupilha ficou sabendo que os negros aprisionados pelas tropas imperiais eram açoitados, decretou: "Artigo único: — Desde o momento em que houver sido açoitado um homem de cor a soldo da República pelas autoridades do governo do Brasil, o General Comandante-em-Chefe do Exército ou Comandante das diversas divisões do mesmo, tirará a sorte aos oficiais de qualquer grau que sejam das tropas Imperiais nossos prisioneiros e fará passar pelas armas aqueles que a mesma sorte designar".

Garibaldi, o "Herói de Dois Mundos", que lutou ao lado dos farrapos, nas suas memórias teve oportunidade de referir-se elogiosamente aos negros que combateram ao seu lado.

Derrotada militarmente a República de Piratini, os seus organizadores e líderes exigiram, mesmo na capitulação, que aqueles negros que haviam lutado nas hostes republicanas e que, antes dessa participação eram escravos, fossem conservados em liberdade.

4) — A RADICALIZAÇÃO PLEBÉIA

Como vemos, os escravos e componentes dos diversos estratos plebeus da sociedade brasileira, mesmo participando de todos os movimentos que se realizavam em sua estrutura, não conseguiram abrir drenos capazes de chegar, através deles, às estruturas de poder, modificando-lhes o conteúdo no sentido de atender aos seus interesses mais profundos. Desta forma, as massas que compunham a maioria da sociedade brasileira sentiam-se lesadas socialmente após o fim de cada um desses movimentos.

Nas grandes áreas empobrecidas do Nordeste e Norte do Brasil, imersas e congeladas numa *economia de miséria*, especialmente onde a concentração da propriedade atinge índices altíssimos e há uma enorme concentração de renda e prestígio social nas mãos de poucos, acumula-se, no outro pólo, uma imensa massa pauperizada, em níveis de carência semi-absoluta, equiparadas às daquelas áreas conhecidas mundialmente como de extrema fome. Essas populações pauperizadas e marginalizadas foram sempre chamadas para compor as bases sociais e militares de todos os movimentos políticos e sociais ali verificados. No entanto, foram mantidas sempre a distância, sem participação do seu centro e do seu núcleo deliberante.

É neste contexto que surgirão dois dos movimentos mais radicais e violentos da nossa história social, visando modificar profundamente o *status quo*: a Cabanagem e a Balaiada. E nesses dois movimentos, ao contrário do que sucedeu nos demais, embora haja um nível de disputa de liderança visível, o que se nota, claramente, é que os líderes que surgem dessa plebe rebelde não entregam às camadas "letradas" o leme do movimento. Isto explica, também, a violência da repressão e a destruição dos seus líderais mais radicais.

Scanned by TapScanner

De fato, na Cabanagem e na Balaiada, essa massa camponesa e escrava formará o centro das forças sociais que irão disputar com o Estado Imperial o poder político. Elas é que darão o *ethos* social fundamental ao movimento, e, por isto mesmo, passarão a ações de extrema violência no sentido de neutralizar e derrotar a violência do estado monárquico.

É nesse exército *cabano*, composto de índios, mamelucos, cafusos e elementos de outras etnias que o negro se engajará e participará das suas ações.

Nélson Werneck Sodré acha que a Cabanada foi um dos movimentos mais sérios, profundos e característicos da história social do Brasil, na fase da Regência. Tendo surgido inicialmente de lideranças urbanas e "letradas", destacando-se entre elas a de Batista Campos, ganhou imediatamente o apoio camponês, dos ex-escravos e dos escravos. O seu nome já indica a sua origem plebéia: "cabanos", isto é, moradores das cabanas, das palhoças camponesas. Caio Prado Junior, querendo caracterizar as forças sociais do movimento, afirma ter sido "a luta da classe média especialmente urbana, contra a política aristocrática e oligárquica das classes abastadas, grandes proprietários rurais, senhores de engenho e fazendeiros que se implantara no país". (61)

Somente podemos, porém, aceitar essa caracterização de Caio Prado Junior como ponto de partida. A esse núcleo e objetivos iniciais vieram juntar-se os grupos camponeses e de escravos que segundo Arthur Cezar Ferreira Reis "aproveitavam a oportunidade para alcançar a liberdade".

O papel do negro nesses acontecimentos sangrentos poderá ser analisado, portanto, se considerarmos como a Cabanagem foi abrindo gradativamente o leque dos seus objetivos sociais, transformando-se em uma luta na qual aquelas camadas pauperizadas pela economia da região viam possibilidades de mudar o seu conteúdo em benefício próprio. Já houve mesmo, por isto, quem a qualificasse de "guerra de todo o povo".

Vamos nos apoiar, para situarmos a participação do negro na Cabanagem, no livro de Vicente Salles "O Negro no Pará", incontestavelmente a melhor obra surgida até agora sobre o assunto.

Para ele, o negro não entrou na luta por nenhum impulso emocional, mas "começou a adotar formas superiores de luta a partir do momento em que identificou o conceito de liberdade, ou supressão do senhor, como decorrência dessa política". (62) Diz mais: "na Cabanagem o negro foi atraído para o levante pelos seus líderes. Alguns atuavam na cidade, outros nos campos, e sempre lado a lado com os líderes do movimento. Houve, portanto, um princípio de organização.

---

(61) Cf. Prado Junior, Caio: "Evolução Política do Brasil", S. Paulo, 1933, p. 142.

(62) Cf. Salles, Vicente: "O Negro no Pará", Ed. Universidade Federal do Pará/FGV, Rio de Janeiro, 1971, p. 265.

Scanned by TapScanner

Percebendo que os negros não agiam sozinhos, mas que havia entre eles uma certa organização, o governo baixou sucessivos atos, proibindo ajuntamentos e quaisquer atitudes políticas dos escravos. Com efeito, atraídos pelo partido de Batista Campos, os escravos passaram a usar ostensivamente os seus distintivos vermelhos. O partido era identificado, diz Rayol, pelo "uso indiscreto que faziam de enfeites de cor encarnada". (63)

A população escrava em armas começou a forjar os seus próprios líderes. Surgirão, durante a luta, além do liberto *Patriota*, do mulato Joaquim Antônio, do negro Manuel Barbeiro, do negro Antônio Pereira Guimarães (o gigante Maquedum), do aprendiz de sapateiro, crioulo, José Manuel Pereira Feio, ainda o preto Custódio Teixeira — "preso por ser um dos mais influentes nos acontecimentos que tiveram lugar na capital, desde 7 de fevereiro de 1835, andando sempre armado, sendo por último um dos encarregados de fazer trincheiras que serviram de defesa aos rebeldes"; o preto João do Espírito Santo, mais conhecido por Diamante, que no final se opôs a Eduardo Angelin, e reunindo companheiros organizou clandestinamente um corpo que denominou de guerrilheiros e o escravo Francisco de Oliveira Sipião, que "fora capitão dos cabanos".

Vicente Salles, o sociólogo cujos elementos estamos acompanhando, afirma ainda que "no interior da província surgiram também diversos líderes. Entre eles destacou-se o preto Félix por sua coragem e dedicação à causa cabana na região do Acará". (64)

Outro líder rural foi o preto Cristóvão, escravo do engenho Caraparu. Levantou-se com todos os escravos da fazenda e aliou-se aos cabanos. Devia ter grande tino militar, pois muito trabalho deu ao general Andréa, que comandou a repressão. Quatro expedições foram enviadas contra ele. Embora derrotado na última, embrenhou-se nas matas com os companheiros, não sendo encontrado.

Na Ilha de Marajó o líder conhecido por *Coco* conduzia os "cabanos aquilombados". No baixo Amazonas surgem novas lideranças cabanas negras, como o preto Belizário, que comandou uma força de 300 rebeldes, em sua maioria negros, e que, segundo Jorge Hurley, "se apresentava como libertador da sua raça". Não se sabe, ao certo, o número de negros que participou da Cabanada. Pode-se, contudo, estimar em alguns milhares. A luta desses negros, mesmo dentro de um contexto plebeu viu-se frustrada pela vacilação dos componentes das colunas do exército cabano que acreditaram em uma composição *política* com as estruturas de poder dominantes, para serem, em conseqüência disto, esmagadas sangrentamente pelas tropas do general Andréa. E o movimento foi completamente desbaratado.

A forma violenta como a Cabanagem foi esmagada mostra muito bem os níveis de repressão que as estruturas de poder usam quando certos movimentos assimétricos são compostos de elementos ou grupos que têm ligação com as classes dominantes, e quando esses movimentos são desencadeados por massas plebéias que devem ser mantidas

---

(63) Cf. Salles, Vicente: *Op. Cit.*, p. 18.
(64) Cf. Salles, Vicente: *Op. Cit.*, p. 223.

Scanned by TapScanner

no mesmo nível anterior e que, por isto mesmo, não têm nenhuma ligação, direta ou indireta, com as forças repressoras.

Outro movimento surgido também na região que se caracteriza por aquilo que denominamos *economia de miséria*, foi a Balaiada, no Maranhão. Todos aqueles problemas estruturais que motivaram a Cabanagem acumulavam-se também nos diversos níveis da sociedade maranhense. Tendo o algodão, seu principal produto de exportação, entrado em crise no mercado internacional, os problemas sociais se aguçavam sobre uma plataforma altamente conflitante e vieram à tona na forma de descontentamento generalizado que chegou a atingir e sensibilizar parcialmente os próprios partidos políticos tradicionais.Os componentes do chamado partido *Bem-te-vi* começaram a se organizar, adquirir uma consciência crítica diante da realidade maranhense e tentar encontrar uma solução para o impasse.

No campo a situação era muito pior. A massa camponesa plebéia começava a se inquietar. Surgiram os primeiros movimentos camponeses no interior. Um camponês pobre inicia a insurreição que foi batizada de *Balaiada* por ser ele um simples fabricante de balaios, que fora atingido pela injustiça das relações existentes. Poderíamos classificá-lo como um daqueles "bandidos vingadores", na tipologia de Hobsbawn. (65)

Proliferavam no campo maranhense, também, os quilombos de negros fugidos. O maior deles era o do Preto Cosme, nas cabeceiras do Rio Preto, com 3.000 ex-escravos armados, atacando fazendas e destruindo plantações. Esses quilombolas, que eram o núcleo mais radical daquelas forças que se encontravam numa posição antagônica à economia latifundiário/escravista da época, aderem à insurreição camponesa e vão compor o seu contingente militar. Juntamente com os homens de Manuel Balaio, os ex-escravos vindos do quilombo, começam a aplicar a tática de guerrilhas. O preto Cosme e Manuel Balaio à frente dos seus 3.000 homens iniciam a marcha sobre Caxias, a mais importante cidade do interior do Maranhão na época.

A cidade é ocupada pelas tropas de Cosme e Manuel Balaio. Os quilombolas, componentes da tropa, cantavam nas ruas da cidade ocupada:

"O Balaio chegou!
O Balaio chegou!
Cadê branco?
Não há mais branco.
Não há mais sinhô."

---

(65) Cf. Hobsbawm, E. J.: "Bandidos", Ed. Forense/Universitária, Rio de Janeiro, 1975, especialmente p. 54 ss. É pena que o autor não tenha estudado a formação da estrutura da personalidade divergente de Manuel Balaio através do critério tipológico que estabeleceu. Aliás, a *Balaiada* é um movimento social dos menos estudados pelos sociólogos e historiadores brasileiros ou estrangeiros (norte-americanos ou europeus), os quais se interessam mais por aspectos menos conflitantes da nossa história social. Hobsbawm, que não é nenhum *brasilianista* inconseqüente, mas um sociólogo/historiador dos mais capazes e honestos, não deve ter tido informações suficientes sobre esse movimento. Ficou na área do cangaço, território já percorrido por inúmeros escritores, cineastas, teatrólogos e sociólogos.

Scanned by TapScanner

No entanto, o movimento camponês do interior do Maranhão põe de sobreaviso as classes dominantes escravocratas de todo o País que colocam em movimento imediatamente os mecanismos repressores para esmagá-lo. Essa mobilização militar, uma das mais sofisticadas da época, é posta à disposição dos chefes legalistas. Recursos imensos são requisitados. Além disso, exercem pressão contra aqueles segmentos políticos que, de uma forma ou de outra, objetivando resolver impasses suplementares criaram uma consciência crítica da realidade. O conjunto de medidas militares, políticas e ideológicas visava, basicamente, isolar o componente plebeu dos seus aliados ocasionais. Caxias à frente de grande contingente inicia as operações. Os políticos da capital que haviam aderido ao movimento e outras camadas urbanas vacilam e terminam se compondo com as forças da monarquia. Entra em descenso a insurreição que chegou a ameaçar a segurança pachorrenta do Império. Somente os camponeses de Manuel Balaio e os ex-escravos do Preto Cosme continuam resistindo, como podem, no interior, fugindo constantemente da perseguição que lhes era imposta pelos órgãos e tropas repressoras. Elementos do partido *Bem-te-vi* aceitam cooperar com a repressão mediante a promessa de anistia posterior. O cerco fica cada vez mais apertado contra os componentes populares. Simultaneamente, uma onda de terror desce sobre os camponeses maranhenses: são presos, espancados, têm suas roças destruídas pelas tropas legais. Jovens camponesas são violentadas. O pretexto é vingarem-se de possíveis crimes idênticos praticados pelos balaios. Fuzilamentos sumários são executados quando os camponeses não sabiam ou queriam fornecer informações às tropas que passavam nos pequenos povoados maranhenses.

Caxias faz questão de assistir e comandar pessoalmente ao ataque que é feito a uma concentração de negros. Os antigos rebeldes começam a capitular e se sujeitam a combater os ex-escravos. Os líderes plebeus da balaiada começam a ser caçados. A restauração da ordem avança em toda a antiga área conflagrada, prendendo e executando aqueles elementos que eram julgados culpados pela "desordem". Restam apenas o preto Cosme e os seus homens que haviam saído das senzalas para os quilombos. Finalmente, numa batalha da qual saem os quilombolas derrotados, Cosme é feito prisioneiro com mais 2.300 ex-escravos. Estava terminado o movimento da Balaiada e restaurada a ordem latifundiário-escravocrata, depois de três anos de lutas.

O preto Cosme é levado para São Luís, julgado e enforcado logo em seguida.

A radicalização da plebe era contraposta a força da repressão das classes dominantes do Império.

5) — UMA TENTATIVA DE REPÚBLICA

Um movimento pouco estudado, porém que merece ser destacado pelo inusitado das suas causas e a singularidade como foi organizado no processo de lutas dos escravos brasileiros contra o estatuto

Scanned by TapScanner

da escravidão, é, certamente, a chamada República do Cunani, no Pará.

Os negros escravos daquela região não ignoravam as medidas que haviam sido tomadas na França, após a Revolução Francesa, inclusive abolindo a escravidão nas colônias, medida que seria posteriormente revogada por Napoleão Bonaparte. Daí porque, quando fugiam em ondas sucessivas, procuravam, sempre, um refúgio na Guiana Francesa. O número de negros que fugiam para se livrarem do trabalho escravo era cada vez maior. Começaram a sentir-se atraídos pela região do Amapá. Com isto, porém, não se conformaram os seus senhores que começaram a pedir providências contra o fato. "No relatório que apresentou à Assembléia Legislativa na sessão ordinária da 6ª Legislatura, a 1º de outubro de 1848, o presidente da Província, conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, informava que nas margens do lago Amapá, nas terras do Cabo Norte e no arquipélago marajoara, havia considerável porção de indivíduos, grande parte foragidos desde os acontecimentos de 1835 e outros que posteriormente se lhes foram agregando, inclusive desertores, quilombolas, réus de polícia e vários vagabundos". (66)

A fuga de centenas de escravos de Macapá para Caiena era noticiada nos jornais da época. Apesar disto, esses quilombos não foram combatidos pelas autoridades "talvez receosos de uma ação direta trazer problemas diplomáticos". Mas, com essa posição do governo, não se conformaram os proprietários de escravos daquela cidade que reuniram a Câmara local, Câmara do Conselho e delegados, mais pessoas importantes interessadas no assunto. Deliberou-se, então, que "para atalhar o mal, convinha sem demora postar, na embocadura do Macapá uma barca guarnecida de força armada, que obstasse ali o ingresso de escravos brasileiros, enquanto se dava parte à presidência, e esta dava as providências convenientes como lhe cumpria e porque não havia dinheiros públicos para sustentar o destacamento, contribuíram os cidadãos presentes; aprestou-se e partiu a força para o seu destino, e participou-se o acontecimento ao Exmo. Presidente da Província". (67)

Os donos dos escravos haviam inclusive se antecipado às medidas governamentais para impedir as fugas dos seus escravos. O governo respondeu que não reprovava o ato, mas sim a forma como fora feito, designando um destacamento de soldados e uma barca para substituir aqueles que haviam sido enviados. A ordem privada antecipando-se à ordem pública no Brasil foi uma constante e a urgência em se preservarem certas regalias dos senhores de escravos foi um dos seus fundamentos. (68)

---

(66) Cf. Salles, Vicente: *Op. Cit.*, p. 223.
(67) Cf. Salles, Vicente: *Op. Cit.*, p. 224.
(68) Cf. Duarte, Nestor: "A Ordem Privada e a Organização Política Nacional (Contribuição à Sociologia Política Brasileira)", Cia Editora Nacional, São Paulo, 1939. Aliás, nesse ensaio meio esquecido, porém de relevância ainda não devidamente considerada pelos sociólogos acadêmicos brasileiros, o autor afirma que "não há de ser diferente à vida do Estado a sobrevivência de uma velha comunidade dentro da qual continuam em choque e em disputa de predomínio todos os grandes

Scanned by TapScanner

Mas, nem com essas medidas, as fugas terminaram. A França jogava com um trunfo importantíssimo: dar guarida aos escravos fugidos. Ao mesmo tempo que assim procedia criava na fronteira uma área litigiosa que pudesse justificar uma possível expansão territorial.

As autoridades de Caiena instruiram os mocambeiros, enviando, inclusive, emissários para convencê-los do que deviam fazer.

Finalmente, em 1885, poucos anos apenas para que fosse decretada a Abolição no Brasil, portanto, deu-se o episódio conhecido como da República do Cunani.

Os quilombolas, juntamente com elementos marginalizados socialmente, homiziados naquela região resolveram proclamar a República do Cunani, que se estendia do Oiapoque ao Araguari.

Cunani era um povoado de cerca de 600 habitantes e nasceu de um núcleo de escravos fugidos. Teve, depois, para engrossá-lo, foragidos da justiça. O certo é que os líderes negros foram atraídos para aquele povoado e instalaram a sua república. Convém notar, como informação suplementar, que muitos negros, e, possivelmente, alguns dos seus líderes haviam participado da Cabanagem. Aliás, os ex-participantes da Cabanagem durante muito tempo (referimo-nos aos seus componentes plebeus) tiveram atuação em movimentos assimétricos tópicos no Amazonas, durante muito tempo.

Apesar de ter sido formada, de um lado pela necessidade que os escravos fugidos, marginais e camponeses perseguidos sentiam de se agruparem, dando um sentido organizacional a essa necessidade de agrupamento, mas, de outro, em decorrência dos interesses das autoridades francesas da Guiana, o certo é que a República do Cunani foi uma utopia libertária que nasceu da situação social em que se encontravam os negros e as populações marginalizadas daquela região. Unidos a alguns *regatões* e com eles comerciando chegaram a aclamar, como seu presidente, o novelista francês Jules Gros, que residia em Paris e que, na própria capital francesa, escolheu o seu ministério.

Logo depois, porém, foi assinada lei pelo presidente da Província, Domingos Antônio Rayol, ordenando a sua destruição, o que foi conseguido depois de sucessivas expedições.

6) — O NEGRO E OS DIREITOS DO HOMEM

Após a Abolição e a República, conforme já afirmamos, as bases das relações de produção da sociedade brasileira não foram rompidas ou, sequer, modificadas. A infra-estrutura econômica continuou a

---

interesses e sentimentos daquela extensíssima ordem privada que veio de ocupar, concorrendo com o Poder Público, todo o espaço social de nossa organização nacional. E como essa confusão ou subversão da ordem pública na ordem privada atinge a própria essência e natureza do Estado, é claro de ver que ela comprometeu também a conduta e a atitude dos indivíduos em face desse estado. (Duarte, Nestor, *Op. Cit.*, p. 227).

Scanned by TapScanner

mesma. O tipo de propriedade, apesar da mudança das relações de trabalho que deixaram de ser escravistas para serem baseadas na venda da força de trabalho do operário, manteve-se inalterado, pelo menos nos seus delineamentos fundamentais. Em outras palavras: mudou a forma de governo, que passou a ser republicana, mas não mudou a essência do Estado brasileiro que continuou nas mãos das mesmas classes sociais que o detinham anteriormente.

O crescimento do processo de urbanização, a formação de grandes cidades e o início da criação das primeiras indústrias no país não alteraram no fundamental as relações infra-estruturais. O Estado brasileiro por isto mesmo continuou a exercer o seu papel de instrumento de repressão contra todos aqueles movimentos que desejavam modificar as relações de produção e criar um novo tipo de relacionamento social que correspondesse a essa modificação. E é justamente na raiz desta nova contradição que aparecem novos movimentos assimétricos. Eles surgem da necessidade imperiosa de se restabelecer essa harmonia perdida e a impossibilidade dela ser encontrada em face da política do tipo de estado que continua imperando no Brasil e dos governos que o representam.

A chamada *crise* da República que se inicia com a sua própria proclamação nada mais é do que a expressão dessas contradições em termos políticos. A própria crise do florianismo chamado *jacobino* mostra a inconsistência da pequena burguesia das cidades no sentido de reformular e manipular politicamente a realidade social brasileira em função dos seus interesses. O latifúndio, especialmente em São Paulo, é um entrave a todos os tipos de reforma que pretendem modificar, mesmo "pelas cimalhas", a rígida estrutura latifundiária que mantém as classes dominantes do Brasil.

Junte-se a isto elementos ideológicos que atingem a pequena burguesia ainda deslumbrada com o aparato do Império (e a guerra do Paraguai serviu para dar *status* de prestígio a diversos segmentos dessa pequena burguesia, inclusive no plano militar) e que compunha uma força social de reserva contra quaisquer modificações propostas para a sociedade brasileira e teremos um quadro aproximado da situação da época. Depois de poucos anos de florianismo que nem sequer arranhou o latifúndio, vemos a volta daquelas forças que haviam ficado em estado de observação: o latifúndio de São Paulo com Prudente de Morais e o do Nordeste, com Severino Vieira, presidente e vice-presidente da República, respectivamente. (69)

Até o governo Hermes da Fonseca a situação não mudará no fundamental. E as reminiscências de relações escravistas persistem em diversas instituições e segmentos da sociedade brasileira. Em uma delas, a Marinha de Guerra, o açoite, que era usado antigamente contra os escravos, continuava corrente, para serem punidas faltas disciplinares. Todos os marinheiros da armada, na sua esmagadora maioria composta de negros, continuavam a ser açoitados, às vistas dos companheiros, por determinação da oficialidade branca.

---

(69) Cf. Moura, Clóvis: "Introdução ao Pensamento de Euclides da Cunha", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1964, especialmente pp. 51/73.

Scanned by TapScanner

Inúmeros marujos negros tinham o corpo lanhado pelas chibatadas, como os antigos escravos que apresentavam as mesmas marcas, em conseqüência do pelourinho e do vergaste.

Os companheiros eram obrigados a assistir à cena infamante e indigna de um país civilizado nos conveses das belonaves. No entanto, os marinheiros não se conformavam com tal situação. Havia, entre os componentes da corporação que sofriam tais castigos, um movimento de protesto latente que se avolumava à medida que eles tomavam contacto com outros países, através de viagens que faziam nos vasos da nossa Marinha.

Por outro lado, organizavam-se já os primeiros grupos operários que reivindicavam medidas tais como aumento de salário, melhoria dos locais de trabalho, etc. Os marinheiros não ficaram imunes a essas influências. Como acentua Gilberto Freyre "não é fora de propósito atribuir-se ao movimento de marinheiros nacionais contra os seus chefes (...) o caráter de uma insurreição proletária; e esta mais de maquinistas que de militares: expansão, talvez, da greve que, em agosto de 1909, se esboçara, no Recife, sob a forma de um movimento no sentido de afirmação de "direitos" de "maquinistas navais". Para esse movimento, seus promotores recifenses procuraram se articular com os camaradas do Brasil inteiro, organizados em associações de trabalho: a Associação Central dos Homens do Mar; a Associação dos Foguistas (Navais); a dos Carvoeiros (Navais). Eram, todas elas, associações com sedes no Rio de Janeiro e sucursais em todos os principais portos da República. Em Pernambuco, entram em choque com a Companhia de Serviços Marítimos que o jornal *A Pátria*, simpatizante da causa dos maquinistas navais em greve, em sua edição de 28 de agosto de 1909, denunciou ser propriedade do então "Senador Rosa e Silva e de sua família", explicando-se assim a atitude anti-proletária do *Diário de Pernambuco* da mesma época, também propriedade do senador Rosa e Silva e de sua família. Anti-proletário porque *A Pátria* referia-se nitidamente aos grevistas de 1909 como "proletários marinheiros", acusando o oficial da Marinha de Guerra, Comandante Cunha, naqueles dias Capitão dos Portos em Pernambuco de vir ajudando "os capitalistas" a "esmagarem o proletariado". Dizia-se *A Pátria* "órgão defensor das classes laboriosas", sendo seu secretário de redação um brasileiro de origem italiana, Públio Pugo". (70)

Em outras regiões, especialmente no Rio de Janeiro e São Paulo, os movimentos anarquistas e anarco-sindicalistas já existiam e influiam em diversos setores do operariado e das camadas intelectualizadas e populares. Não podiam, portanto, ignorar o que se passava na Esquadra. Segundo um historiador do movimento social no Brasil manifestaram-se a respeito. Escreve Edgard Rodrigues que "os anarquistas, desde longa data, vinham denunciando nos seus jornais, o regime de barbarismo e de grilhetas na marinha de guerra. Já em 1908, os anarquistas, protestando publicamente contra a lei que insti-

---

(70) Cf. Freyre, Gilberto: "Ordem e Progresso", Ed. José Olímpio, Rio de Janeiro, 1959, II Vol., p. 735.

Scanned by TapScanner

tuiu o serviço militar obrigatório no Brasil, denuncia crimes de toda a ordem, cometidos contra os que, de algum modo, desagradavam os seus chefes. A propaganda chegou até aos marinheiros e estes, a exemplo de outros países, revoltam-se contra a oficialidade, dominando pelas armas os mentores da tortura". (71)

É nesta conjuntura, com os marinheiros sabendo da existência de organizações operárias que lutavam por igualdade e justiça social, que as torturas físicas contra eles continuam a ser executadas. Mas a marujada não aceitava mais passivamente esse tipo de castigo infamante. Começa a protestar, nos tombadilhos e nos porões das belonaves — o Brasil era naquela época a terceira potência naval do mundo — procurando formas através das quais pudessem modificar a situação. Mas a disciplina férrea punia como insubordinação qualquer tentativa neste sentido. Vários atos de indisciplina são registrados e aumentam de volume. Há um clima de mal-estar generalizado nas relações entre marinheiros e oficiais. Nas comemorações do 1º Centenário do Chile, o Brasil enviou três unidades da marinha de guerra, tendo sido registrados diversos atos considerados de insubordinação. Cartas anônimas, assinadas apenas por "A Mão Negra" — refletindo esta situação conflitiva — eram postas pelos marujos descontentes sob as portas dos seus superiores reivindicando reformas capazes de estabelecer um clima de respeito à dignidade humana na Armada.

Os marinheiros chefiados por Francisco Dias, João Cândido e outros tripulantes do *Minas Gerais* — navio capitânea da esquadra — organizaram-se e passaram a funcionar, segundo Edmar Morel, "em três pontos: no sobradinho da Rua Tobias Barreto, 65, perto da Praça Tiradentes, no "Jogo da Bola", na Saúde, e, por fim, na Rua dos Inválidos, numa Vila, nas barbas da polícia". (72)

Nos outros navios a marujada também se organizava: o cabo Gregório conspirava no *São Paulo* e no *Deodoro* havia o cabo André Avelino.

Estavam montadas as bases organizacionais que levariam os marinheiros a se sublevarem posteriormente.

Convém salientar que, embora tendo possivelmente assimilado algumas idéias dos anarquistas ou de outros grupos socialistas, os marinheiros estavam se organizando sem nenhum fim político. A sua programática era apenas: abolição dos castigos corporais na Armada. O próprio Rui Barbosa, que posteriormente defenderia o pedido de anistia a favor dos amotinados, diria no Senado: "A marinhagem não obedece a outro intento senão o de melhorar a sua condição pecuniária e de forrar ao suplício infamante da Chibata". De fato, na primeira mensagem dos rebeldes ao marechal Hermes da Fonseca, recém-empossado Presidente da República, eles diziam: "Não queremos a volta da Chibata. Isso pedimos ao Presidente da República, ao Ministro da Marinha. Queremos resposta já e já. Caso não tenha-

(71) Cf. Rodrigues, Edgar: "Socialismo e Sindicalismo no Brasil", Ed. Laemmert, Rio de Janeiro, 1969, p. 285.

(72) Morel, Edmar: "A Revolta da Chibata", Ed. Pongetti, Rio de Janeiro, 1959, pp. 39/40.

Scanned by TapScanner

mos, bombardearemos cidade e navios que não se revoltarem. Guarnições *Minas, São Paulo* e *Bahia*."

Todos os demais documentos dos marujos sublevados repetem a mesma coisa. Em manifesto ao povo, feito através do rádio de bordo, eles diziam: "Ao povo e ao Chefe da Nação. Os marinheiros do "Minas Gerais", do "São Paulo", "Bahia", "Deodoro" e mais navios de guerra vistos no porto, com a bandeira encarnada, não têm outro intuito que não seja o de ver abolido das nossas corporações armadas o uso infamante da chibata que avilta o cidadão e abate os caracteres. A resolução de içarem no mastro dos navios as bandeiras encarnadas e de se revoltarem contra o procedimento de alguns comandantes e oficiais só foi levada a efeito depois de terem reclamado, por vezes, insistentemente, contra esses maus tratos, contra o excesso de trabalho a bordo e pela mais absoluta falta de consideração com que sempre fomos tratados.

Do chefe da Nação, o ilustre Marechal Hermes da Fonseca, cujo governo os marinheiros desejam seja coroado pela paz e pelo mais inexcedível brilho, só desejam os reclamantes a anistia geral, a abolição completa dos castigos corporais para engrandecimento moral das nossas classes armadas.

Os marinheiros lamentam que este acontecimento se houvesse dado no começo da presidência de V. Exª o Sr. Marechal Hermes da Fonseca, a quem a guarnição do "São Paulo" é especialmente simpática.

Ao Povo Brasileiro os marinheiros pedem que olhem a sua causa com a simpatia que merece, pois nunca foi seu intuito tentar contra a vida da população laboriosa do Rio de Janeiro.

Só em última emergência, quando atacados ou de todo perdidos, os marinheiros agirão em sua defesa. Esperam, entretanto, que o governo da República se resolva a agir com Humanidade e Justiça — *Os marinheiros da Armada Brasileira*".

Por estes documentos podemos ver que era até ingênua, na sua confiança ao Presidente da República, a posição dos marinheiros. O certo, porém, é que só tinham um objetivo, este, aliás, bem claro: acabar com a chibata.

22 de novembro de 1910: final praticamente de mais um ano e início do governo do marechal Hermes da Fonseca. A informação chega até ao Presidente: a esquadra se sublevara. O movimento que vinha sendo articulado foi antecipado em face da indignação dos marujos contra o espancamento de mais um companheiro. O marinheiro negro Marcelino Rodrigues Menezes recebeu 250 chibatadas aos olhos de toda a tripulação formada no convés do "Minas Gerais". Desmaiou, mas os açoites continuaram. Os companheiros, já organizados, tendo João Cândido como líder, resolveram sublevar-se imediatamente. Num golpe rápido apoderaram-se dos principais navios da Marinha de Guerra, prenderam as suas oficialidades e ficaram senhores da situação. Mostraram-se exímios comandantes, fazendo as manobras mais difíceis e se aproximaram do Rio de Janeiro. Em seguida, mandaram mensagem ao Presidente e ao Ministro da Marinha, exigindo a extinção da chibata. O negro João Cândido, que

Scanned by TapScanner

havia organizado o "Comitê Geral", resolveu, por unanimidade, deflagar o movimento no dia 22. "O sinal seria a chamada da corneta das 22 horas. O "Minas Gerais", por ser muito grande, tinha todos os seus toques de comando repetidos na proa e na popa. Naquele dia o clarim não pediria silêncio, mas, sim combate. Cada um assumiu o seu posto e os oficiais de há muito já estavam presos nos seus camarotes. Não houve afobação. Cada canhão ficou guarnecido por cinco marujos, com ordem de atirar para matar contra todo aquele que tentasse impedir o levante". (73)

O governo ficou estarrecido, supondo tratar-se de um golpe político de forças inimigas, e o pânico apoderou-se de parte da população da cidade. As belonaves da Marinha, nas mãos dos marujos, faziam evoluções na Baía da Guanabara, enquanto eles aguardavam resposta às suas exigências. Centenas de pessoas fogem para outros locais, supondo que o Rio de Janeiro seria bombardeado. Somente em um dia correram 12 composições especiais para Petrópolis, levando 3.000 pessoas que fugiam. Convém notar que a grande corrida para Petrópolis e outras cidades foi provocada por elementos da classe média para cima, ficando o grosso da população nos seus locais de trabalho.

Todos os navios amotinados hastearam a bandeira vermelha, símbolo da revolução. João Cândido, no mar, dominava a cidade. Alguns navios, leais ao governo, ainda tentaram duelar com as belonaves comandadas pelos sublevados, mas logo silenciaram diante da diferença da potência de fogo.

Havia um impasse político-militar, portanto, em conseqüência das atividades subversivas dos marujos. De um lado, as forças políticas, com Rui Barbosa à frente, queriam um entendimento com os amotinados, pois consideravam, entre outras coisas, a possibilidade de repercutir desfavoravelmente no estrangeiro a notícia do comportamento dos oficiais da marinha brasileira em relação aos seus subordinados; de outro lado, os militares, especialmente da Marinha, viam no incidente uma quebra de disciplina que iria ferir profundamente a hierarquia. Por este motivo, a sublevação devia ser esmagada militarmente e os seus participantes severamente punidos.

Mas os políticos sentiam o perigo da continuidade da sublevação. Rui Barbosa havia terminado a "Campanha Civilista" que alcançara repercussão nacional, manifestando-se abertamente contra o militarismo e a intervenção dos militares na política. Além disto, Hermes da Fonseca iniciava apenas o seu mandato e não queria agravar

---

(73) A parte fatual da revolta de João Cândido foi tirada fundamentalmente do livro de Edmar Morel, já citado, e do farto material ali transcrito. Livro escrito com a paixão de um jornalista ligado profundamente aos heróis plebeus da sociedade brasileira, seu trabalho é de consulta obrigatória para todos quantos desejarem se inteirar de um dos acontecimentos mais importantes da nossa história social contemporânea, infelizmente pouco estudado por se constituir numa daquelas *áreas proibidas* de que nos fala o Prof. José Honório Rodrigues. O certo é que a revolta dos marinheiros está pedindo um trabalho de pesquisa e interpretação sério e profundo, capaz de repô-lo no lugar de destaque que merece no quadro daquelas forças sociais que deram dinamismo à sociedade brasileira.

Scanned by TapScanner

desnecessariamente as proporções do acontecimento. Na base desse impasse estava, porém, a tendência de manter-se (tanto pelos políticos do governo como pelos militares) intactas aquelas relações antihumanas existentes entre marinheiros e oficiais.

Agravando a situação havia o problema da morte de oficiais que tombaram resistindo às guarnições sublevadas. O comandante do encouraçado *Minas Gerais* e outros oficiais que se encontravam a bordo haviam sido mortos. Isto exacerbava ainda os ânimos de setores radicais da Marinha.

No entanto, a revolta prosseguia o seu curso. "As guarnições dos navios revoltados intimaram as fortalezas de Santa Cruz, Laje e São João a não atirarem sobre as belonaves, sob pena de serem as mesmas arrasadas". (73-A) E aquilo que ninguém acreditava aconteceu: os marinheiros amotinados dirigiam perfeitamente as belonaves, sendo que João Cândido, na torre de comando, comandava com toda eficiência o "Minas Gerais" recém-chegado. Para instruir como manobrá-lo ainda se encontravam "experts" estrangeiros a fim de ensinar à oficialidade brasileira detalhes do seu funcionamento. Segundo Gilberto Amado, João Cândido fazia "parnasianismos de manobras". (74)

A cidade estava dominada e a maioria da esquadra brasileira postava os seus canhões em sua direção.

O setor político, no entanto, compreendia melhor o perigo da situação e tomou medidas procurando um diálogo com os amotinados. No centro da cidade já se sentia que grande parte da população simpatizava com a causa dos rebeldes, fato que poderia, aliado à disposição dos marujos, criar uma situação socialmente perigosa para eles. Somente uma saída encontraram para a crise: a promessa de anistia. (75)

Os políticos profissionais tinham uma visão menos *setorizada* que os militares. Viam a complexidade das contradições em que o governo recém-empossado estava envolvido. O próprio Pinheiro Ma-

---

(73-A) Morel, Edmar, *Op. Cit.*, p. 109).

(74) Contrapondo-se a essa notícia que Gilberto Amado publicou no "O País", destacamos esta outra, publicada após a anistia, em São Paulo, pelo jornal "Fanfulla", da colônia italiana, com conotação agressivamente racista: "É bem doloroso para um país forte e altivo ter de sujeitar-se às imposições de 700 ou 800 negros e mulatos que, senhores dos canhões, ameaçaram a Capital da República" (Citado por Edmar Morel, *Op. Cit.*, p. 109).

(75) Uma dessas pessoas sensibilizadas e que se sentiram subjetivamente ao lado dos marinheiros foi o escritor Oswald de Andrade. Escreve ele em um livro de memórias: "No Rio assisti à primeira revolução política que o Brasil teve neste século, a do marinheiro João Cândido. (..) Revolução? Coisa assombrosa para a sede de emoção e conhecimento de minha mocidade. Indaguei como se passava o caso e apontaram-me o mar. (...) Em minha casa, no meu meio, veio também repercutir o ódio contra Pinheiro Machado. No Rio, na própria madrugada da revolução, eu senti não estar ligado aos marinheiros rebeldes, cujas intenções e propósitos desconhecia, mas que me exaltavam pelo espetáculo de sua coragem e desobediência. Com meus vinte anos febris, sei lá a que ponto teria intervido, se pudesse, na eclosão da revolta. Meu lugar, eu sentia, não era positivamente aquele de fugitivo das primeiras balas rebeldes, sobrinho pacífico do titio Ingles de Souza e namorado de uma pequena atriz da Companhia Giovanni Grasso. Incriminava-me, em monólogos terríveis, por não estar à testa da revolução em que sentia uma luta justa e heróica."

Scanned by TapScanner

chado, caudilho que manobrava a política brasileira de forma absolutista, mas homem que tinha uma visão empírica dos problemas das classes dominantes brasileiras muito aguda, resolveu manobrar com os insubordinados.

Atrás da revolta da Esquadra acumulavam-se diversas gradações de conflitos da sociedade brasileira. Em determinado momento vários grupos opositores poderiam aproveitar o fato conflitante para exteriorizar o seu descontentamento ou partirem para uma *praxis* política radical, atitude que encontraria nos marujos um ponto de polarização fácil e de importância fundamental. Havia, por outro lado, dentro dos próprios quadros da elite do poder, contradições suplementares quanto à forma como se devia conduzir a situação e resolver o impasse.

Tudo isto levou o governo a manipular no sentido de conciliar, pelo menos momentaneamente. Não tinha forças políticas capazes de neutralizar os amotinados, da mesma forma como a Marinha não tinha possibilidades de vencê-los militarmente, já que eles haviam se apoderado das mais eficientes belonaves da esquadra, inclusive do seu *capitânea*, o qual tinha uma potência de fogo suficiente para derrotar, em duelo, qualquer outra belonave. Contornar, ganhar tempo, foi a tática que os políticos usaram, com mais experiência que os militares, pois, naquele momento, todos os elementos de vitória estavam do lado dos marinheiros. Tanto isto é verdade que os mesmos parlamentares que ergueram suas vozes no Congresso, a favor da concessão de anistia aos amotinados, nada fizeram ou disseram quando eles estavam impotentes do ponto-de-vista de força militar, derrotados, e foram levados para o navio "Satélite" a fim de serem sumariamente fuzilados. O certo é que a conciliação dos políticos, inclusive os da oposição, nada mais foi do que hábil manobra dos representantes das classes dominantes no sentido de desarmar (militar e politicamente) os marinheiros negros, para em seguida isolá-los e massacrá-los. As massas plebéias, mais uma vez, foram derrotadas por aquelas forças que se diziam depositárias dos seus direitos.

Havia, contudo, necessidade de que a solução *política* fosse oferecida por um militar ou pelo menos a ele fosse proposta pelos marujos. Pinheiro Machado, que havia inclusive colocado praticamente Hermes da Fonseca na Presidência da República, escolheu o deputado federal José Carlos Carvalho para ir a bordo dos navios amotinados, pois ele era, também, Comandante da Marinha.

O relato desse deputado é um documento que mostra, muito bem, a situação de perplexidade política em que se encontravam os membros dirigentes do governo, incluindo-se o próprio emissário. (76)

---

(76) O depoimento do deputado (e Comandante da Marinha) José Carlos de Carvalho não é nada favorável àqueles que matinham os marinheiros na situação de semi-escravos. Escreve que "logo que fui reconhecido, a sua guarnição (do "Minas Gerais") formou, permitindo minha entrada. Uma vez a bordo e recebido com todas as honras, perguntei quem se responsabilizava por aqueles atos.

Responderam-me 'Todos!' e um deles acrescentou:

'Navios poderosos como estes não podem ser tratados, nem conservados, por meia dúzia de marinheiros que estão a bordo; o trabalho é redobrado, a alimen-

Scanned by TapScanner

Ao regressar trouxe um documento assinado por "Marinheiros" que comprova como os amotinados desejavam apenas extinguir o uso da chibata:

"Rio de Janeiro, 22 de novembro de 1910.

Ilmo. e Exmo. Sr. Presidente da República Brasileira.

Cumpre-nos comunicar a V. Exª como Chefe da Nação Brasileira: — Nós, marinheiros, cidadãos brasileiros e republicanos, não podendo mais suportar a escravidão na Marinha Brasileira, a falta de proteção que a Pátria nos dá; e até então não nos chegou; rompemos o negro véu, que nos cobria aos olhos do patriótico e enganado povo.

Achando-se todos os navios em nosso poder, tendo a seu bordo prisioneiros todos os oficiais, os quais, têm sido os causadores da Marinha Brasileira não ser grandiosa, porque durante vinte anos de República ainda não foi bastante para tratar-nos como cidadãos fardados em defesa da Pátria, mandamos esta honrada mensagem para que V. Exª faça aos Marinheiros Brasileiros possuirmos os direitos sagrados que as leis da república nos facilitam, acabando com a desordem e nos dando outros gozos que venham engrandecer a Marinha Brasileira; bem assim como: retirar os oficiais incompetentes e indignos de servir à Nação Brasileira. Reformar o Código Imoral e Vergonhoso que nos rege, a fim de que desapareça a chibata, o bolo, e outros castigos semelhantes; aumentar o nosso soldo pelos últimos planos do ilustre senador José Carlos de Carvalho, educar os marinheiros que não têm competência para vestir a orgulhosa farda, mandar pôr em vigor a tabela de serviço diário, que a acompanha.

Tem V. Exª o prazo de 12 horas para mandar-nos a resposta satisfatória, sob pena de ver a Pátria aniquilada. — Bordo do Encouraçado "São Paulo", em 22 de novembro de 1910. — Nota: Não poderá ser interrompida a ida e volta do mensageiro. — *Marinheiros*".

Nunca expressaram tão claramente o seu pensamento: queriam acabar com as reminiscências da escravidão na Marinha Brasileira.

Urgia uma solução *política* para a crise que se aprofundava gradativamente. Rui Barbosa, no Senado, apresenta o projeto de Anistia da autoria de Severino Vieira e o defende vigorosamente. No discurso em que defendia o projeto, Rui Barbosa também faz ligação entre as condições em que viviam os marujos e a escravidão, falando dos

---

tação é péssima e mal feita e os castigos aumentam desbragadamente. Estamos em um verdadeiro momento de desespero: sem comida, muito trabalho e as nossas carnes rasgadas pelos castigos corporais, que chegam à crueldade. Não nos incomodamos com o aumento dos nossos vencimentos, porque um marinheiro nacional nunca trocou por dinheiro o cumprimento de seu dever e os seus serviços à Pátria. (...) Mandaram vir à minha presença um praça que tinha sido castigado na véspera. Examinei esse praça e trouxe-o comigo para terra, para ser recolhido ao hospital da Marinha. Sr. Presidente, as costas desse marinheiro assemelhavam-se a uma tainha lanhada para ser salgada" (citado por Edmar Morel, op. cit., pp. 60/1).

Scanned by TapScanner

"abusos com os quais, na gloriosa época do abolicionismo, levantamos a indignação dos nossos compatriotas".

Aprovado o projeto de anistia os marinheiros descem a bandeira vermelha e se entregam. (77)

A revolta havia durado cinco dias e terminava vitoriosa.

Terminava vitoriosa apenas no que diz respeito ao uso da chibata. Mas os marinheiros que se sublevaram, após haverem entregue as belonaves de novo aos seus comandantes, parece que se sentiram inseguros e reconheceram o erro no qual haviam incorrido. Jamais seriam perdoados pelos seus superiores. E a repressão desceu violenta contra eles. João Cândido ainda tentou reunir o Comitê Geral da Revolução, sem êxito. Os companheiros haviam sido dispersos, a articulação tornara-se impossível.

Apertava-se o cerco contra eles. O projeto que fixou a Força Naval, em 1911, foi um logro para os marujos. Muitos deles sentiram que estavam sendo cercados, paulatinamente, pelas forças da repressão. Uns fogem. Outros, inseguros, procuram os políticos, aqueles mesmos que defenderam a anistia: Severino Vieira e Rui Barbosa. Não são recebidos. Unem-se, agora, políticos e militares para a desafronta aos brios da Marinha de Guerra. Finalmente, vem um decreto através do qual qualquer marinheiro podia ser sumariamente dispensado da Armada. A anistia fora um engodo. E os negros que dirigiram a revolta são demitidos em massa, chegando-se a contratar portugueses para ocuparem os seus lugares.

Após a montagem da parte *legal* da repressão começam as prisões da Marujada. São acusados de conspiradores, espalham boatos de que

---

(77) Tudo leva a crer que a liderança da revolta não deixou de ter contradições, como era inevitável. Houve, mesmo, quem divergisse de João Cândido em face da aceitação de uma anistia pura e simples, sem outras garantias, suspeita que os fatos, aliás, vieram confirmar. A tripulação do "Deodoro" tinha uma visão mais radical e realista do que estava acontecendo e uma ótica menos ingênua e mais política do que João Cândido. Esses elementos podiam ter sido influenciados pelos grupos anarquistas que existiam então. O marinheiro José Alves de Souza, que comandava praticamente o "Deodoro" chegou a redigir um manifesto no qual se contrapunha à posição conciliadora de João Cândido. Dizia o documento: "O comandante do "Deodoro" e a pequena guarnição que se encontra neste encouraçado, e que tem lutado com a máxima dificuldade com os trabalhos, e com os riscos das próprias vidas, nunca faltaram o seu apoio aos seus companheiros dos demais navios revoltosos desde 22 a 25 de novembro. E isto tem se dado com brilho, boa vontade e amor. Mas na noite de 25 ficamos imensamente desgostosos com os companheiros, a quem temos dado todo o nosso apoio.

Todo este desgosto partiu do comandante João Cândido ter aceito a anistia, feita por terra, e não com a presença a bordo do Presidente da República e do seu Ministro da Marinha. Embora o comandante da divisão revoltada tivesse procurado nos convencer que seria impossível o governo vir assinar a anistia em nossa presença, nós ainda discordamos, não só disto, como do fato de não se ter aumentado por lei, também, o nosso miserável soldo. Lamentamos que o chefe João Cândido, arrastando o "São Paulo", o "Minas Gerais" e o "Bahia", tenha aceitado a proposta do governo, para ficarmos, depois de tanto sacrifício, nas mesmas condições de oprimidos. Pelo muito que temos feito, pelo nosso grande sacrifício na luta, o que nenhum companheiro ignora, nós apelamos para as guarnições dos navios revoltados, a fim de que resolvamos o nosso destino, antes de aceitar a entrega da Esquadra, para que não nos arrependamos mais tarde". (Citado por Edmar Morel, op. cit., pp. 107/8).

Scanned by TapScanner

havia uma nova sublevação. Finalmente afirmam que a guarnição da Ilha das Cobras havia se sublevado. Era o pretexto para que a repressão descesse definitivamente sobre os marinheiros. O fato chegava em boa hora: Hermes da Fonseca necessitava do Estado de Sítio para governar, as oligarquias regionais tinham interesse em um governo *forte* que garantisse a sua tranqüilidade social. Os possíveis sublevados propõem rendição incondicional, querem entregar-se ao governo. Este, porém, não aceita e ordena a chacina. A ilha é bombardeada até ser arrasada.

Estavam com este ato fechadas as pinças que o governo estabeleceu, conseguindo o estado de sítio e dando à Marinha a possibilidade de lavar a sua honra maculada pelos marujos negros.

João Cândido e seus companheiros de revolta são presos incomunicáveis.

O governo, a Marinha, ou essas duas forças em comum acordo, resolvem exterminar fisicamente os marinheiros. Embarca-os, por ordem de Flores da Cunha, no navio "Satélite", rumo ao Amazonas. Sessenta e seis marinheiros que se encontravam numa masmorra do Quartel do Exército e mais 31 que se encontravam no Quartel do 1º Regimento de Infantaria são embarcados junto com assassinos, ladrões e prostitutas para serem descarregados nas selvas amazônicas.

Com os marinheiros, porém, havia uma particularidade: ao lado de muitos nomes da lista entregue ao comandante do "Satélite" havia uma cruz vermelha, que significava a sua sentença de morte. E, após alguns policiais infiltrados entre esses passageiros compulsórios terem simulado uma revolta, aqueles que tinham os seus nomes indicados para morrer foram sendo parceladamente executados. O primeiro a ser fuzilado foi o "Sete" e em seguida lançado ao mar. Seguiram-se outros: no dia 1º de janeiro de 1911, foram fuzilados mais quatro.

O "Chaminé", segundo o diário de bordo, com mais outro companheiro atirou-se ao oceano algemado, morrendo afogado. No dia 2 foram fuzilados mais dois marinheiros. (78)

João Cândido e outros líderes foram recolhidos a uma masmorra da Ilha das Cobras, onde viviam como animais; dos 18 recolhidos ali 16 morreram. Uns fuzilados, outros em conseqüência das condições nas quais se encontravam. Finalmente João Cândido enlouquece, sendo internado no Hospital dos Alienados; tuberculoso e na miséria consegue, contudo, restabelecer-se. Daí por diante a perseguição contra ele prossegue: morre como vendedor no Entreposto de Peixes da cidade do Rio de Janeiro, sem patente, sem aposentadoria e até sem nome.

Findava-se mais um episódio da História do Brasil da qual o negro foi parte saliente no sentido de emancipar-nos politica e socialmente.

A revolta dos marinheiros comandados por João Cândido foi o último movimento no qual os negros, segmentos e grupos plebeus

---

(78) Foram os seguintes os marinheiros fuzilados a bordo do "Satélite": Aristides Pereira da Silva, Ricardo Benedito, Nilo Ludgero Bruno, Manoel Elíseo de Araújo, Hernani Pereira dos Santos, Isaias Marques de Oliveira, Vitalino José Ferreira, Argemiro Rodrigues de Oliveira e José Alexandrino dos Santos.

Scanned by TapScanner

se mantiveram no centro decisório durante toda a sua trajetória. Podemos ver que esses marinheiros, na sua grande maioria, ou na sua quase totalidade, descendentes de escravos, conseguiram, na antiga Capital Federal, polarizar as atenções do Brasil e do Exterior para aquilo que era escondido nos porões das belonaves: o uso de métodos de punição escravistas.

Aquilo que a chamada opinião pública esclarecida não queria ver, criando véus mistificadores e racionalizações alienadoras, veio à tona, e, mesmo com a derrota final do movimento, a chibata não mais foi usada.

No entanto, a partir daí declinam os movimentos radicais de elementos ou grupos plebeus. A constatação do aguçamento do nível de conflito existente na sociedade brasileira levou a que as classes dominantes revissem os seus métodos de controle social. Os mecanismos de defesa que elas criaram a partir daí se refinam no nível ideológico. A crise social agudiza-se e termina com a chamada revolução de 1930, que nada mais foi do que uma recomposição das forças de dentro do sistema, *modernizando-o* (a outra república passou a ser chamada de *velha*) mantendo o mesmo tipo fundamental de propriedade e de trabalho, e permitindo, por outro lado, através de aberturas políticas e econômicas, a penetração cada vez maior do capital norte-americano.

Os grupos, camadas e segmentos plebeus foram envolvidos por uma série de medidas "racionalizadoras" do sistema que passaram a funcionar em diversos níveis, todas objetivando neutralizar — das mais diversas maneiras — os seus movimentos. Aparece o movimento Integralista. Segue-se a implantação do Estado Novo. Cria-se uma ideologia paternalista no bojo de um governo fascista. Os sindicatos que à moda bismarkista haviam sido criados pelo Estado, passam a desempenhar o papel de amortecedores da luta de classes. Getúlio Vargas passa a ser chamado, apoiado por uma enorme máquina de propaganda, de "Pai dos Pobres". Essa máquina justificava os seus atos despóticos, realizados para manter o *status quo*, em nome dos "trabalhadores do Brasil".

Dando respaldo a essa política, os militares aproximam-se cada vez mais do centro de liderança e de decisão do governo. Vão assumindo, a partir de 1930, progressivamente, maior importância na política e na organização burocrática do País. E no momento em que Getúlio Vargas não satisfaz aos interesses dos militares que começam a adquirir espírito de casta, são eles que o depõem duas vezes.

Neste esforço de criar um conjunto ideológico capaz de amortecer os conflitos da sociedade brasileira várias medidas são tomadas.

Getúlio, além de criar a imagem de "Pai dos Pobres" e implantar o Estado Novo, cria a Legislação Trabalhista.

Durante o Estado Novo há, visível a olho nu, a tentativa de unir-se o bismarkismo ao bonapartismo. Os sindicatos sob a tutela do Estado e os tenentes controlando a política brasileira — quer como administradores, quer como interventores — e também, os órgãos de informação, vão formando um conjunto fechado, embora com diver-

Scanned by TapScanner

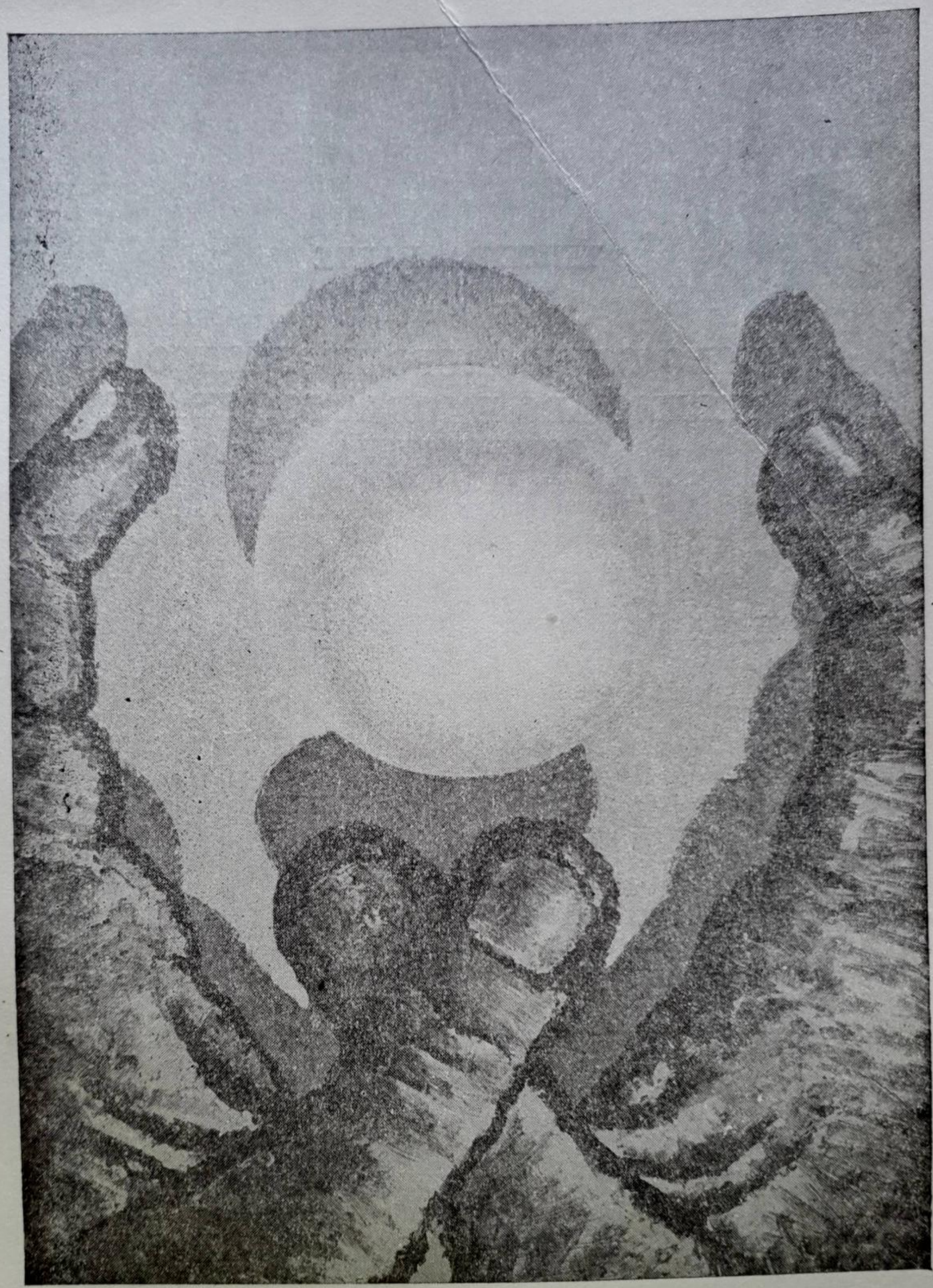
sas contradições internas. A elaboração de uma ideologia bonapartista/bismarkista segue o seu curso mesmo após o Estado Novo.

Finda a ditadura getulista, somente um presidente teve a tranqüilidade capaz de fazer realizar sem choques ou crises com as áreas militares tudo aquilo que considerou ser o seu programa de governo: Eurico Gaspar Dutra, um general do Exército. A partir daí a crise institucional se acelera e o bonapartismo/bismarkismo consegue, finalmente, transformar-se em uma unidade que passa a ser programa de governo.

Como vimos, não é por acaso que o chefe do movimento tenentista, Getúlio Vargas, cria a legislação trabalhista, no sentido de avivar elementos de bismarkismo que já vinham se avolumando no passado. Por outro lado, o *tenentismo* foi a última pá de cal no civilismo liberal da *república velha*; os militares passam a atuar ativamente na política e criam as premissas para a formação de uma ideologia bonapartista/bismarkista no Brasil. Esses dois elementos separados, ou com relações esporádicas até então, ligam-se sincronicamente, de modo perfeito, em 1964, e terminam criando o bonapartismo/bismarkismo que caracteriza, atualmente, as estruturas de poder dominantes.

Mas, como testemunho da participação popular, mesmo durante as condições mais adversas, a revolta dos marinheiros é uma afirmação da luta pelos Direitos Humanos e antecipa em trinta e oito anos a Declaração Universal dos Direitos do Homem, votada pela ONU onde se lê: "Artigo 3 — Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança da sua pessoa. Artigo 4 — Ninguém será submetido à escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos são proibidos em todas as suas formas. Artigo 5 — Ninguém será submetido a torturas, penalidades ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes. Artigo 6 — Todo ser humano tem direito, em toda parte, ao reconhecimento da sua personalidade jurídica".

Scanned by TapScanner



Scanned by TapScanner

TERCEIRA PARTE

O NEGRO COMO GRUPO ESPECÍFICO OU DIFERENCIADO EM UMA SOCIEDADE COMPETITIVA

(Uma proposta dialética para o estudo dos grupos negros no Brasil e sua problemática)

Scanned by TapScanner

"Já no navio negreiro, onde se misturavam Negros provenientes dos pontos mais diversos e pertencentes a povos e culturas desiguais, houve uma solidariedade na dor, uma associação no sofrimento por uma compreensão mútua do destino comum. E os escravos no navio negreiro chamavam-se uns aos outros de 'malungo', isto é, companheiro, camarada."

ARTHUR RAMOS

Scanned by TapScanner

INTRODUÇÃO

Para que se possa interpretar e compreender convenientemente o esquema metodológico que iremos apresentar em seguida, temos de partir de algumas premissas teóricas clarificadoras a partir das quais o nosso pensamento se desenvolverá. Queremos dizer, inicialmente, que se trata de uma tentativa exploratória de se empregar a dialética materialista ao problema do negro brasileiro no seu aspecto organizacional e ao nível de convergência entre os seus valores culturais, trazidos da África, e a função dos mesmos em uma sociedade de classes. (1)

Será, portanto, um trabalho que, indubitavelmente, terá falhas ou vácuos no seu corpo expositivo e interpretativo. Não fosse a própria posição dialética uma postura que aceita (e exige) a crítica todas as vezes que é aplicada, a própria falta de trabalhos que procuram expor um esquema deste tipo é tão gritante que nos impõe uma posição extremamente cautelosa.

Inicialmente, devemos dizer que, para chegarmos às categorias de grupos *específicos* e *diferenciados*, através das quais desenvolvemos o nosso esquema metodológico, começamos, no nível teórico, a mani-

---

(1) Sobre o que entendemos por *função* fazemos nossas as seguintes palavras de Radcliffe-Brown: "Hesito em usar o termo 'função' que nos últimos anos tem sido tantas vezes usado e mal empregado numa infinidade de sentidos, muitos dos quais bastante vagos. Em lugar de ser usado para auxiliar e fazer distinções, como cabe aos termos científicos, é usado agora para confundir coisas que deviam ser distinguidas. Porque ele tem sido empregado, muitas vezes, em lugar de palavras bastante comuns como 'uso', 'finalidade' e 'significação'. Parece ser mais sensato e conveniente, assim como mais científico, falar do uso ou dos usos de um machado ou estaca de cavar; o significado de uma palavra ou símbolo; o fim de um ato de legislação, em lugar de usar a palavra função para estas coisas diversas. 'Função' é um termo técnico bastante útil, em Fisiologia, e, por analogia o seu uso nessa ciência, seria um meio muito conveniente de expressar um importante conceito em ciência social. Segundo Durkheim e outros eu defino a função social como modo de agir socialmente padronizado, ou modo de pensar em sua relação à estrutura social, para cuja existência e continuidade contribui. Analogamente, num organismo vivo, a função fisiológica da batida do coração ou da secreção dos sucos gástricos é a sua relação à estrutura orgânica para cuja existência e continuidade contribui. É neste sentido que lido com coisas tais como a função social da punição do crime ou a função social dos ritos funerais dos ilhéus de Andaman". (Radcliffe-Brown, A. R.: "Sobre Estrutura Social", *in* "Sociologia", Vol. IV, N.º 3, São Paulo, 1942, p. 229).

Scanned by TapScanner

pular com dois termos da dialética materialista, derivados do conceito de classe social: os termos de classe *em si* e *para si*.

Como se sabe, o conceito de classe social, tão fecundo em vastas áreas de pesquisa macrossociológica subdivide-se em classe *em si* e *para si*.

Essa dicotomização do conceito vem possibiliitar a análise da classe desde a sua formação e emergência, quando ela é apenas objeto no contexto social, até a fase mais plena da sua afirmação na sociedade, quando adquire consciência de que existe e somente em confronto e fricção com outra ou outras que se comprimem no espaço social pode reconhecer-se como *específica*, isto é, com objetivos próprios e independentes.

A partir do nível de reconhecer-se *específica*, ela cria valores parciais próprios que funcionam como mantenedores dessa especificidade, e, ao mesmo tempo, uma ideologia que a dinamiza do ponto de vista mais abrangente.

Quando a classe chega a esse ponto, a sua ideologia deverá ser tão globalizadora que refletirá os interesses mais gerais daqueles segmentos, camadas e grupos que se encontram em um processo de desenvolvimento e se situam, da mesma forma que a classe que adquiriu consciência de si mesma, de um lado em consonância com o desenvolvimento das forças produtivas, e, de outro, em antagonismo com as relações de produção existentes.

Assim como a classe fundamental em desenvolvimento cria uma ideologia abrangente e dinâmica, os demais segmentos ou grupos sociais que se encontram na mesma posição de antagonismo em relação à infra-estrutura também criam valores com os quais se resguardam parcialmente do sistema tradicional que os oprime. Formam-se, em conseqüência, grupos específicos que, dentro de uma sociedade contraditória e conflitante, procuram, nos diversos níveis e de diversas maneiras, organizar-se para sobreviver e garantir-se contra o processo de compressão e peneiramento econômico, social e cultural que as classes dominantes lhes impõem.

Evidentemente, esses grupos, à medida que sentem a atuação de forças restritivas aos seus movimentos de interação com a sociedade global, procuram, por seu turno, reunir-se através de valores particulares para não cairem em estado de anomia total, fato que os levaria à extinção pura e simples ou a serem deslocados progressivamente para estratos cada vez mais inferiorizados da sociedade.

No Brasil, desde o início da escravidão que os negros africanos, transformados em escravos, começaram a organizar-se para sobreviverem e manterem os seus padrões tribais que a escravidão tentava destruir permanentemente. Desde os navios negreiros que eles, aproveitando-se das organizações iniciáticas existentes na África em grande número, procuravam reencontrar a sua condição humana. Mas o sistema escravista, como um todo compacto e fechado, não permitia que o escravo adquirisse consciência da sua situação social, fato que o impedia de formular uma ideologia capaz de desaliená-lo. Por isto mesmo, começa a organizar grupos tópicos de diversos conteúdos para reencontrar-se.

Scanned by TapScanner

Desta forma, os grupos sociais *específicos* negros foram criados pelos escravos, durante todo o transcurso do regime escravista e pelo negro livre, após a Abolição até os nossos dias.

Esses grupos desempenharam um papel organizacional, social e cultural muito maior do que se presume ou já foi pesquisado e computado pelos cientistas sociais. Não tem razão, portanto, Skidmore, quando, sem ter estudado aprofundadamente o comportamento do escravo brasileiro no particular, afirma que ele não desenvolveu suficientemente *instituições paralelas*, que correspondem — de forma aproximativa — aos *grupos específicos* na terminologia que estamos propondo. (2)

O que aconteceu foi justamente o contrário. O negro demonstrou, no Brasil, desde os primeiros tempos da escravidão, um *espírito associativo* que foi, inclusive, destacado em estudos especiais sobre o assunto. Não fosse esse espírito, ou melhor, esta tendência criada pela sua situação no espaço social, os escravos teriam uma vida muito mais sofrida sob o cativeiro e o negro livre não teria resistido, na proporção que resistiu, ao *traumatismo da escravidão*, incorporado por ele ao seu comportamento após a Abolição. (3)

Foram inúmeras as formas através das quais o negro se defendeu social e biológicamente, criando anteparos à brutalidade da escravidão e, depois, ao seu processo de marginalização que se seguiu à Lei Áurea.

A fim de preservar as suas crenças, conseguir momentos de lazer, de refuncionalizar os valores e traços das culturas africanas, obter alforria, dinheiro, sepultura, ou resistir aberta e radicalmente ao regime escravista, ele organizou inúmeros grupos ou se incorporou a alguns já existentes. Essas razões contribuíram para que o negro fosse, numa época em que o espírito despótico dos senhores-de-engenho e barões do café queria centralizar para si todas as formas de organização, um elemento que procurou se agrupar de mil maneiras, fugindo às formas tradicionais ou institucionais de organização, criando uma verdadeira rede de *grupos específicos*.

Da Colônia até nossos dias, podemos encontrar grupos negros com diversos objetivos. Durante a Colônia e enquanto predominou o regime escravista, temos de destacar os grupos quilombolas que dominavam estradas, demonstrando um espírito de luta incomum e uma capacidade organizacional surpreendente. Esses grupos podem ser encontrados desde o Pará até o Rio Grande do Sul.

Infestando as matas, fugindo para o seu recesso, perseguidos pelos capitães-do-mato ou membros da Milícia, o grupo de negros fugidos foi uma constante na paisagem social do Brasil escravista.

Mas não foi apenas o quilombola que se organizou. Mesmo aqueles que não chegavam ao extremo de fugir, também se reuniam, criavam grupos de resistência nas senzalas, muitos deles aparente-

---

(2) Skidmore, Thomas E.: "O Negro no Brasil e nos Estados Unidos", *in* "Argumento", Ano I, São Paulo, 1974, pp. 25 ss.

(3) Ramos, Arthur: — "O Espírito Associativo do Negro Brasileiro", *in* "Revista do Arquivo Municipal", Ano IV, Vol. XLVII, São Paulo, 1938, p. 105 ss.

Scanned by TapScanner

mente com objetivos simplesmente religiosos ou de lazer, mas que funcionavam como mecanismos de distensão contra a rigidez do regime de trabalho a que estavam submetidos. Os batuques, muito comuns, por isto mesmo serviam como ponto de convergência dos grupos que reelaboravam os seus valores tribais e durante a sua função restabeleciam a hierarquia antiga, fragmentada com e pelo cativeiro.

Podemos dizer, ao contrário de Skidmore, que o negro brasileiro, tanto durante a escravidão como posteriormente, organizou-se de diversas formas, no sentido de se auto-preservar tanto da situação de escravo, como elemento marginal após o 13 de Maio. E mais: não apenas em um ou outro Estado, mas em todas as regiões onde a escravidão existiu, os grupos negros continuaram a existir, passado o período do regime escravista. Esses *grupos específicos* pontilharam toda a trajetória da existência do negro brasileiro. Querer negar isto, a título de justificar-se a escravidão brasileira como "benigna" — não é o caso de Skidmore, diga-se de passagem — e a atual situação do negro como de integrada na sociedade competitiva atual, é querer-se escamotear a realidade social, através de sofismas já bastante desmascarados.

Durante a escravidão podemos constatar os seguintes tipos de grupos específicos negros principais: a) — de lazer; b) — religiosos; c) — sociais; d) — econômicos; e) — de resistência armada; f) — musicais; g) — culturais e h) — intercruzados. Esses grupos seriam representados por quilombos, clubes conspirativos, candomblés, batuques, irmandades religiosas, festas de reis do Congo, caixas de alforria, "cantos", grupos de capoeira, finalmente todos aqueles que foram organizados pelo negro escravo.

Esse processo de dinâmica organizacional contínuo prolongou-se após a Abolição, em decorrência do peneiramento social a que foram submetidos os negros livres na sociedade "branca". Poderão ser vistos como: confrarias religiosas, associações recreativas, culturais e esportivas, centros de religiões afro-brasileiras ou populares, como candomblés, terreiros de macumba, xangôs, centros de umbanda/quimbanda, pagelanças, escolas de samba, grupos teatrais ou políticos, como a Frente Negra, já com um nível de organização e grau de ideologização capazes de levá-los a participar de movimentos mais globalizadores. Devemos salientar, também, como grupos específicos os diversos órgãos da imprensa negra que tiveram papel relevante no sentido de difundir o *ethos* desses grupos, especialmente em São Paulo.

Os grupos políticos mais esclarecidos já tinham uma visão projetiva do seu papel social, considerando-se parte de um segmento oprimido e que, por isto mesmo, somente através de uma saída que libertasse todas as camadas em situação idêntica teriam o seu problema resolvido. Em 1937 — não por acaso — ao ser implantado o Estado Novo, as associações negras sofreram uma campanha sistemática de perseguição, o que levou a que muitas delas sustassem as suas atividades. Com a chamada redemocratização após a Segunda Guerra Mundial, esses grupos se revitalizaram, devendo destacar-se,

Scanned by TapScanner

no particular, embora com vida efêmera, pelos objetivos que perseguia o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, criado em 1945, tendo à sua frente Solano Trindade, Raimundo Souza Dantas, Aladir Custódio e Corsino de Brito.

Ao que parece, atualmente está recrudescendo sub-repticiamente uma nova onda contra essas entidades, tachando-as de racistas para que, através dessa ideologia justificadora e intimidadora, possam impedi-las de funcionar.

No sentido de dar uma visão dinâmica ao estudo do negro brasileiro é que propomos o esquema metodológico que iremos expor em seguida, porque nos parece que o método meramente comparativo entre o negro brasileiro e as suas matrizes culturais africanas, embora tendo contribuído, em certa época, para que se tivesse uma visão parcial do problema, leva o pesquisador, inevitável e inconscientemente, a criar uma nova escolástica, onde tudo se ajusta por analogia. Ao se ver um determinado fato no Brasil, corre-se à África até achar-se outro formalmente análogo, e, a partir daí, faz-se uma ponte de relação entre os dois. O exagero desse método poderá levar o sociólogo ou antropólogo a explicações analógicas que nada têm de científicas.

Por isto mesmo, achamos que tem razão L. A. Costa Pinto quando escreve: "A abundante e variada — e também desigual — produção que resultou do interesse etnográfico sobre o negro no Brasil acrescentou aos estudos de Nina Rodrigues um enorme cadastro de 'sobrevivências africanas' que foram procuradas com afã em todos os setores da vida social deste País por uma geração de estudiosos. Desta forma emanaram alguns estudos fundamentais e aos mais importantes dentre eles está inolvidavelmente ligado o nome do Professor Arthur Ramos e de seu grupo de colaboradores, que através dessa prospecção realizaram aqui, servindo-se das mesmas técnicas, dos característicos particulares do 'caso brasileiro' e os recursos muito mais limitados — estudos do tipo e envergadura semelhante às pesquisas custosas levadas a efeito por museus, universidades e institutos europeus e norte-americanos no coração da África, nas Antilhas, nas ilhas do Pacífico ou no próprio Brasil. A quase totalidade dos estudos de cientistas estrangeiros sobre a situação racial brasileira refletem, também, essa limitação do 'approach' etnográfico, multiplicado pela contingência da diferença de nacionalidade. Na verdade, porém, as diferenças são de grau e resultam de distâncias nacionais e culturais maiores, somadas às distâncias sociais que no caso dos estudiosos brasileiros são as mais importantes. (...) Acontece assim que, muitas vezes, os produtos das relações de raças — tudo isto que se estuda no capítulo de aculturação, assimilação, da acomodação, etc., etc. — desempenham dentro da configuração total muito mais uma função de mascarar a natureza real das relações concretas do que historicamente resultam. Inadvertido disto é que, o bom senso de muitos desconserta-se vendo apresentado como 'acomodação', o que é fruto evidente de uma situação de conflito. Para não ir muito longe, poderia servir de exemplo o conhecido estereótipo de que 'no Brasil não

Scanned by TapScanner

existe preconceito racial' que muitas vezes vem à tona como depoimento dos mais flagrantes que indicam a existência dele." (4)

As palavras de L. A. Costa Pinto mostram muito bem como há necessidade de um esquema que modernize os métodos atuais de pesquisa do negro brasileiro, pois os casos extremos de comparação analógica poderiam ser citados e expostos às dezenas o que bem demonstra como esse método já está esgotado, superado, ou, para usarmos a palavra empregada por Costa Pinto: *demodé*.

Esses cientistas sociais que andam perdidamente à cata de analogias culturais e sociais poderão encontrar paralelos, ao nível de influências recíprocas, entre as favelas cariocas e paulistas e as *Shanty towns* de Ghana, bairros miseráveis que existem na periferia das suas cidades, compostas de casebres infectos, choupanas de lata e madeira, somente porque ambas usam o mesmo material de construção, não têm água e esgoto e são habitadas por negros...

Ao invés de pesquisarem e concluírem sobre fatos e processos mais relevantes da nossa *situação racial*, tomando o *social* como fundamental e o *cultural* como condicionado e decorrente, postura que os levaria inevitavelmente a investigar problemas como a marginalização do negro, o seu comportamento nas favelas, mocambos, cortiços e alagados; a situação dos grupos negros em relação às possibilidades de mobilidade social vertical massiva; as ideologias *brancas* e formas de barragem contra eles; sua situação diante da sociedade inclusiva a partir do fim da escravidão; o aproveitamento de traços culturais africanos como elementos funcionais para que o negro não caisse em estado de anomia total; os movimentos de fricção de diversos grupos negros pauperizados, que procuram abrir o leque das oportunidades na sociedade chamada branca, e outros, ficaram adstritos a pesquisas e microanálises formais, de detalhes do seu mundo religioso, separado do contexto social em que eles se manifestaram e/ou manifestam.

Debruçam-se, por isto, sobre reminiscências da culinária africana; a conexão entre lendas e estórias recolhidas no Brasil com aquelas que existiram ou existem na África e outras formas de paralelismo cultural de menos relevância.

Isto trouxe, como conseqüência, uma ciência feita de fragmentos, sem um sistema interpretativo capaz de ligar as diversas partes ao seu todo, a não ser no plano de uma maior ou menor reminiscência que os grupos negros têm das suas culturas matrizes. Sociólogos e antropólogos colocaram o *problema do negro* em uma mesa de necrotério, e passaram a dissecá-lo como se ele fosse apenas um corpo morto a ser estudado nos seus mínimos detalhes, para posterior diagnóstico da sua *causa mortis*.

Não viram que esse problema era um componente vivo da sociedade brasileira em desenvolvimento contraditório, um dos seus mais complexos problemas, e que caberia ao sociólogo, ou antropólogo, apresentar planos, sugestões ou simples elementos de conhecimento, à comunidade negra, em primeiro lugar, e às áreas interessadas em

---

(4) Costa Pinto, L. A.: — "O Negro no Rio de Janeiro", Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1953, p. 33.

Scanned by TapScanner

solucioná-lo, em segundo, para que o mesmo fosse resolvido. Nada disto aconteceu. O resultado foi uma visão acadêmica do problema. O negro, a partir daí, passou a ser analisado como se fosse a "Drosófila Melanogaster" dos nossos cientistas sociais. Simples objeto de laboratório, cobaia sociológica. Para eles as implicações entre o negro e os seus estudos não iam além daquelas que existiam entre a realidade estudada e a verificação da eficiência das suas *hipóteses de trabalho*.

Mas, enquanto essa *consciência acadêmica* se cristalizava como ideologia dominante dos cientistas sociais que estudavam o negro brasileiro, a população negra procurava sobreviver, independentemente desses estudos e pesquisas que nenhuma influência exerceram no seu cotidiano. E é justamente a partir da constatação da existência desse potencial dinâmico no negro e do seu poder e capacidade de organização e agrupamento que elaboramos o esquema metodológico a ser apresentado em seguida. Tentaremos mostrar, através de uma dicotomização tipológica, o conteúdo e a trajetória possíveis desses grupos, o seu ritmo de desenvolvimento e as suas possibilidades organizacionais. Tentaremos mostrar, também, as suas limitações e o ciclo evolutivo dos mesmos que, depois de um período de tempo variável, vão perdendo, total ou parcialmente, os elementos de dinamismo intragrupal e a subideologia que os especifica, sendo absorvidos ou adaptados à sociedade global.

Parece-nos claro que, desta forma, poderemos compreender melhor o papel desses grupos, e, na medida do possível, dinamizar o seu conteúdo e função no sentido de fazê-los pólos de resistência ao processo de compressão social, econômica e cultural a que o negro brasileiro está sujeito.

Favela do Rio de Janeiro — 1977.

Scanned by TapScanner

1) — GRUPOS ESPECÍFICOS E DIFERENCIADOS

Quando nos referimos a um *grupo diferenciado* numa sociedade de classes, temos em vista uma unidade organizacional que, por um motivo ou uma constelação de razões é diferenciado *por* outros que, no plano da interação, compõem a sociedade. Isto é: constitui um grupo que, por uma determinada *marca* é visto pela sociedade competitiva dentro de uma ótica especial, de aceitação ou rejeição, através de padrões de valores, *mores* e representações dos extratos superiores dessa sociedade.

Quando nos referimos a *grupos específicos*, estamos encarando a mesma realidade em outro nível de abordagem e em outra fase de desenvolvimento. Procuramos com este termo designar, do ponto de vista do grupo, os padrões de comportamento que são criados a partir do momento em que os seus membros se sentem considerados e avaliados através da sua *marca* pela sociedade. Em outras palavras: o *grupo diferenciado* tem as suas diferenças aquilatadas pelos valores da sociedade de classes, enquanto o mesmo grupo passa a ser *específico* na medida em que ele próprio sente esta diferença, e, a partir daí, procura criar mecanismos de defesa capazes de conservá-lo *específico*, ou mecanismos de integração na sociedade.

O grupo diferenciado, por isto, *é* identificado. O grupo específico, por seu turno, *se* identifica. Ou melhor: o mesmo grupo pode ser diferenciado quando visto *de fora para dentro* pelos demais membros da sociedade ou pelo menos pelos seus estratos superiores e deliberantes, enquanto o mesmo não sente essa diferenciação; o específico *se vê*, é analisado pelos seus próprios membros em relação ao conjunto dos demais grupos sociais, quando adquire consciência dessa diferenciação. Enquanto ele é simples *grupo diferenciado* — através de critérios de julgamento exteriores — é apenas objeto, simples elemento componente da sociedade no seu todo, funcionando como parte passiva do contexto social. Mas, quando passa a sentir-se diferenciado pela sociedade global, isto é, pelos demais grupos que não possuem a mesma *marca* diferenciadora e, por isto mesmo, é separado por barreiras e técnicas de peneiramento no processo de interação, ele adquire consciência dessa diferença, passa a encarar a sua *marca* como valor positivo e sente-se um *grupo específico*.

É esta emergência de novos valores dentro do grupo que o faz passar de diferenciado (para a sociedade global) a específico, através de valores criados por ele no presente, ou aproveitados do passado,

Scanned by TapScanner

passando a ser revalorizados como símbolos de auto-afirmação grupal. A formação desses grupos específicos, numa sociedade competitiva, nasce, fundamentalmente, do antagonismo entre as classes sociais e os seus diversos estratos. Acontece que certos grupos ou segmentos em algumas sociedades se situam inferiorizados cumulativamente por uma determinada *marca* inferiorizadora e pela situação de inferioridade sócio-econômica que os diferencia perante a sociedade global. É o caso do negro brasileiro.

Os grupos negros, nas relações intergrupais e com a sociedade no seu conjunto sabem que, por possuírem uma *marca* diferenciadora, são, no processo de interação, considerados como portadores de valores próprios e inferiores. Esse julgamento da sociedade inclusiva leva a que todas as atitudes, gestos ou atos de um membro desses grupos específicos sejam considerados como sendo o comportamento de todos os elementos que os compõem. Desta forma, criam-se estereótipos que justificam medidas de barragem dos grupos ou classes que estão nos estratos superiores ou deliberantes.

Como escreve Wener S. Landecker, "se nós pedíssemos a alguém de nos dar suas razões que o levaram a identificar o indivíduo particular com seu grupo todo, a resposta provavelmente seria: 'eles são todos semelhantes' ".

Esta reação de transferência do comportamento individual para o grupal leva a que, quando esses grupos são oprimidos ou marginalizados se crie um *ethos* específico, tanto por aqueles que os oprimem como por aqueles que são oprimidos. O mesmo autor escreve, por isto mesmo, que "o fato de identificar o outro com o seu grupo ajuda o indivíduo a identificar-se com o seu próprio grupo. O "nós" ao qual ele pertence necessita de uma atualização permanente em sua consciência. O 'nós' é uma concepção complementar; não podemos pensar em 'nós' sem simultaneamente pensar em 'eles', exatamente como não podemos pensar em 'bom' sem pensar em 'mau' ou em 'grande' sem pensar em 'pequeno'. Para utilizar o 'eles' em nossa consciência, identificamos o outro parceiro da relação com o seu grupo. Assim ele se torna o instrumento na suscitação do sentimento 'nós', transmitindo através do sentimento 'eles'. A necessidade de atualizar o 'nós' é um incentivo para usar o parceiro como um símbolo de 'eles'. (1)

Nos grupos específicos negros do Brasil, numa sociedade que se julga *branca*, esses elementos diferenciadores fazem com que, quando um membro da sociedade *branca* fale sobre um negro, tenha em vista um "eles" generalizador, dentro de estereótipos negativos. Em decorrência desta realidade, o negro procura organizar-se especificamente a fim de se auto-preservar através da elaboração de valores grupais capazes de criarem elementos de auto-afirmação da etnia, ou de grupos mais conscientes que desejam, dentro da própria estrutura vigente, fugir do nível de marginalização e/ou proletarização a que foram compelidos. Daí porque os negros brasileiros, através de diversos grupos que compõem a população chamada de "homens

---

(1) Cf. Laudecker, Werner S.: "Análise Funcional de Relações Intergrupais", *in* "Sociologia", Vol. IV, N.º 2, São Paulo, maio, 1942, pp. 121 ss.

Scanned by TapScanner

de cor", possuem uma série quase interminável de graus e níveis de especificidade dentro da dicotomia metodológica que apresentamos.

Em primeiro lugar, esses níveis e graus variam de acordo com a localização geográfica em que as diversas frações do segmento étnico negro se encontra: Pará, Maranhão, Pernambuco, Minas Gerais, Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro e outros Estados e regiões. Esta variável está ligada e/ou subordinada a uma série de outras como, por exemplo, a época em que o segmento negro foi inicialmente introduzido como escravo, as culturas originárias de cada grupo, o tipo de atividade econômica à qual foram incorporados e muitos outros. Cabe a cada estudioso, ao escolher a região a ser pesquisada e o assunto a ser abordado, analisar antecipadamente esses elementos para que possa dar um encaminhamento científico ao seu trabalho. A partir daí, poderá escolher dois ou mais grupos específicos e trabalhar com eles para mostrar, através da sua trajetória histórica, como eles se formaram e desenvolveram, o nível de fricção inter-étnica (se for o caso de *marca étnica*, como no caso do negro brasileiro) a sub-ideologia que elaboraram e, posteriormente, a possível integração deles na sociedade global através de um processo de regressão organizacional que os levaria novamente à condição de apenas *grupos diferenciados*. Ainda poderia ser constatada a sua incorporação, ou de seus membros individualmente, em movimentos mais abrangentes, nos quais a perspectiva de um *devir* sem diferenças de marcas ou classes lhes dessem a perspectiva dinâmico/radical ou messiânica.

No esquema metodológico que apresentamos acima, o estudioso deverá ter a máxima cautela para não determinar antecipadamente onde se pode enquadrar um grupo ou segmento, mas deve, antes, colher todo o material possível e disponível para, em seguida, fazer o levantamento sistemático dos elementos à sua disposição para —somente a partir daí — ver o grau de aproximação do mesmo com o modelo de um grupo *diferenciado* ou *específico*. Essa dicotomia metodológica poderá ser, por sua vez, subdividida de acordo com o grau de *especificidade* ou *diferenciação* de cada um grupo em: 1) — parcial; 2) — total.

Daí se infere que, fugindo a estereótipos generalizadores e simplificadores, o cientista social terá de laborar com a realidade concreta, com os fatos objetivos, desprezando, inicialmente, as interpretações acadêmicas e as facilidades culturalistas de que estará possivelmente impregnado. Porque o que acontece com muitos dos estudos chamados africanistas é que o estudioso já vem com conclusões aprioristicamente elaboradas e que decorrem de uma série de racionalizações que assimilou sem mais análise durante o seu périplo universitário. Nesses casos, o cientista social deverá fazer um esforço muito grande para não iniciar o seu trabalho pelas conclusões ou aceitar simples analogias aparentes como a própria essência e o nexo causal do caso em estudo.

É preciso, no entanto, que se compreenda a essência eminentemente dialética da dicotomia: grupos *diferenciados* e *específicos*. Ela somente existe (pelo menos com o sentido de rejeição de um dos

Scanned by TapScanner

grupos) numa sociedade de classes e como unidade contraditória de uma realidade conflitante. Isto é o que explica por que os negros e mestiços pobres do Brasil — englobados genericamente pelas classes dominantes como *negros* — continuam organizando grupos específicos para resistirem às forças desintegrativas que atuam contra eles. Por este motivo, o negro somente se sente *específico* porque é *diferenciado* inicialmente pelas classes sociais *brancas*, fato que o leva a procurar organizar-se e criar uma sub-ideologia capaz de manter a consciência grupal em vários níveis. Numa sociedade em que os elementos detentores do poder se julgam brancos e defendem um processo de branqueamento progressivo e ilusório, o negro somente poderá sobreviver sem se marginalizar totalmente, agrupando-se como fez durante o tempo em que existiu a escravidão, para defender a sua condição humana. Em uma sociedade de modelo capitalista, como a brasileira, quando o processo de peneiramento social está se agravando por uma competição cada vez mais intensa, os grupos organizacionais negros que existem procuram conservar os seus valores e insistem em manter o seu ritual religioso afro-brasileiro, a sua indumentária, os *mores* e valores das culturas africanas para se defenderem e resguardarem do sistema compressor que tenta colocá-los nos seus últimos estratos, como já aconteceu em outras sociedades que possuem o modelo capitalista muito mais desenvolvido do que o nosso. (2)

---

(2) Em conseqüência disto, quando afirmamos que esses grupos negros são *específicos* (religiosos ou com outros objetivos centrais), não queremos dizer — conforme já ficou claro — que são compostos somente de negros puros, na sua acepção de Antropologia Física, mas, também, de pardos (mulatos, curibocas, caboclos), os quais, em conseqüência do conjunto de situações sociais em que estão embricados, são *marcados* como negros pela sociedade *branca*, e, ao mesmo tempo, reconhecem e aceitam uma ligação, total ou parcial, com as suas matrizes africanas, ou assimilaram os seus valores culturais mais relevantes. Desta maneira, em muitos centros de Umbanda poderá não existir esse reconhecimento em primeiro plano — nível de consciência —, em conseqüência de um processo já muito adiantado de *branqueamento*, embora ele exista de forma subjacente. Em outros, todavia, esse reconhecimento consciente poderá existir. Ouvimos, por exemplo, no "Centro Caboclo Viramundo" que estudamos durante dois anos, cantarem o seguinte "ponto":

— Aqui é roda
de negro só
se branco vier
leva cipó.

Ou:

— Negro somente trabalhando
branco somente olhando.

O próprio chefe do centro — Geraldo — confessou-me que era "de candomblé", No entanto, esclareceu-me, infelizmente "no interior de São Paulo não dá" para praticá-lo. Disse-me que era da "linha gegê *(sic)* nagô" e que sentia muito ter de trabalhar somente com caboclos e o Preto Velho. Conversamos e quando eu disse que havia estado na África e que me haviam pedido informações sobre o funcionamento de casas de religiões de origem africana no Brasil, mostrou-se cético e espantado, dizendo-me que "os de lá não precisam saber de nada daqui, porque já sabem tudo."

São esses grupos compostos por pessoas que aceitam, mesmo de forma diluída, as suas matrizes africanas e criam uma subideologia grupal a partir daí, que denominamos específicos.

Scanned by TapScanner

Este é o papel contraditório, mas funcionalmente relevante das associações e grupos negros específicos que foram organizados ou continuam a existir no Brasil.

É com esta visão metodológica que iremos desenvolver o esquema a que nos propusemos. Os candomblés, terreiros de macumba, confrarias, associações recreativas e culturais negras, finalmente, todo o conjunto de grupos e entidades organizacionais negras — dentro de um gradiente de conscientização que somente poderá ser estabelecido depois do estudo pormenorizado de cada um — são grupos específicos numa sociedade de classes, no caso brasileiro dentro de uma sociedade de modelo capitalista.

O negro somente se organiza em grupos separados dos brancos (embora deva dizer-se que não há propriamente entidades negras *fechadas* no Brasil, pois a elas aderem vastos setores de mestiços e de outras populações proletarizadas pelo processo de peneiramento atuante) em razão da não existência de uma barragem institucionalizada (o que seria a segregação) mas da permanência de um comportamento convencional restritivo e seletivo que vê no negro a simbolização daquilo que é o pólo negativo dos valores *brancos* e do sistema capitalista. Estas diversas linhas não institucionalizadas de barragem, muitas vezes acentuadas, outras vezes tenuamente demonstradas e *somente entrevistas por aqueles que a sentem* é que levam o negro a manter, de qualquer forma, suas matrizes organizacionais a fim de não se marginalizar totalmente ou entrar em estado de anomia.

Sabemos que, na sociedade de classes que se formou no Brasil, o negro está, de forma esmagadora, nas mais baixas camadas empregatícias, sociais e culturais. O seu *status* básico é, portanto, dos mais inferiorizados. No entanto, no candomblé, nas suas associações recreativas, etc., seus membros adquirem um *status específico* bem diverso daquele que eles possuem na sociedade de classes. (3)

---

(3) Em 1938, Edison Carneiro fez uma pesquisa com quarenta filhas de santo do Engenho Velho, em Salvador, objetivando identificar a sua situação social e econômica fora do candomblé. Quanto às profissões obteve os seguintes resultados: — modistas: 6; vendedoras ambulantes: 16; domésticas: 18. Escreve, concluindo, esse antropólogo: "Profissões humildes, como se vê. As domésticas incluíam no seu número senhoras casadas ou amasiadas, que se ocupavam pessoalmente dos serviços caseiros, e empregadas pagas, para cosinha, lavar e engomar, ao ínfimo preço que então se pagava na Bahia — de 20 a 30 cruzeiros por mês, se bem que com casa e comida. As vendedoras ambulantes eram as mulheres de tabuleiro à cabeça, que vendiam acarajé, mungunzá, bananas, etc., nas esquinas da cidade, e as poucas que se estabeleceram com barracas nos mercados públicos e aí vendiam *fato*, as vísceras do boi. Não se deve tomar a profissão de modista — prossegue Carneiro — como profissionalmente importante. Estas filhas, às vezes muito hábeis, tinham a sua freguesia entre a gente pobre e só raramente cosiam vestidos de seda; não trabalhavam em *ateliers*, mas em casa, e de encomenda. Dificilmente alcançavam uma renda mensal de cem cruzeiros." (Carneiro, Edison: "Candomblés da Bahia", Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1961, p. 120). Era esse pessoal de profissões chamadas humildes que constituía o total das filhas de santo do candomblé pesquisado. No entanto, o seu *status* na hierarquia do candomblé era dos mais importantes. Na linha feminina, dentro do grupo religioso, elas se sentiam

Scanned by TapScanner

Deixam de ser carregador, aprendiz de alfaiate, costureira, estivador, empregada doméstica, vendedor ambulante ou desempregado para se hierarquizar de acordo com o sistema de valores do candomblé ou de outros grupos específicos.

Do ponto de vista das classes dominantes (tradição que vem desde o tempo do Conde dos Arcos), o negro, ao se organizar isoladamente, deixa de ameaçá-las, deixa de tentar procurar penetrar no seu mundo social, político ou cultural, que deve permanecer *branco*. Mas o processo dialético em curso leva a que, em determinado momento, as contradições emergentes da própria essência da sociedade competitiva, leve o negro, através dos seus grupos específicos, a procurar abrir o leque de participação no processo de interação global, forçando diversos níveis de atividade. Isto porque, para o negro, organizar-se significa ter ou tentar a possibilidade de também penetrar, através dos seus valores, especialmente estéticos e religiosos, no *mundo do branco*. Daí desenvolver as diversas formas de preservação das religiões afro-brasileiras, ou formas artísticas tidas como sendo do negro, como o samba, a fim de encontrar, através delas, um nível de participação capaz de igualá-lo (nos quadros da própria sociedade de modelo capitalista da qual participa) às camadas que o oprimem e dificultam a sua ascensão social.

Há, portanto, um momento em que essa contradição produz uma ruptura. Quando os grupos específicos negros procuram influir no processo de anular os sistemas de barragem que lhes são impostos, os elementos dos estratos superiores, e muitas vezes, as estruturas de poder passam a ver esses grupos como fatores negativos no processo de interação social, chegando, muitas vezes, numa transferência da sua própria ideologia para os grupos negros, a afirmar que eles é que são racistas. Como os negros não têm acesso às fontes de comunicação a fim de expor por que se organizaram, (4) muitos setores que desconhecem ou conhecem de modo insatisfatório o problema, chegam a aceitar o argumento.

---

com um *status* de prestígio abaixo apenas da mãe-de-santo e da mãe pequena. Essa dualidade de *status* e de papéis dos membros do grupo na sociedade global e no candomblé, explica, num certo grau, a sua persistência no tempo e a sua vitalidade.

(4) A origem do Clube Flor de Maio, de São Carlos, como de quase todos do Interior de São Paulo, foi a impossibiliadde da comunidade negra local ingressar nos clubes ou em outras organizações *brancas*. Em face disto, pois a barragem era (como é até hoje), acobertada pelos brancos que alegavam serem os negros cachaceiros, desordeiros, maconheiros e as negras prostitutas, o Flor de Maio foi fundado, em 1927, com um regulamento quase ascético. O nome *flor* queria dizer que somente aqueles negros que fossem *flores* pelo seu comportamento exemplar, poderiam nele ingressar. Somente podia ser sócio quem fosse casado, não se aceitando associados amigados. O clube realizou, por isto, uma série de casamentos, alguns em sua sede, de negros que queriam ser sócios mas viviam irregularmente com as companheiras. Fundou, depois, uma escola primária e fez funcionar um grupo teatral, tendo representado várias peças. Eles mesmos faziam os cenários. Conseguiram a doação de um terreno e construíram, no regime de *mutirão*, o prédio onde o clube funciona. Até hoje a sociedade local vê o clube através de uma série de racionalizações negativas, ideologizando-o como um antro de marginais e prostitutas, o que não é verdade. (Informações prestadas ao autor por Benedito Guimarães, ex-presidente do Flor de Maio).

Scanned by TapScanner

Quando acontece este momento de ruptura, processa-se uma mudança qualitativa a esses grupos ou alguns dos seus elementos aceitam uma ideologia globalizadora dinâmico/radical na qual a problemática do negro é vista como um componente da que existe para todas as classes e camadas oprimidas, ou passam por um processo de regressão e voltam a ser grupos apenas diferenciados.

O relacionamento dos grupos específicos negros com a sociedade global, o tipo de intercâmbio estabelecido, as influências mútuas de acordo com os papéis exercidos por uns e pela outra, criando elementos de desajustamento, ajustamento e reajustamento ou fricção e conflito, parece-nos que não foi estudado, ainda, com a relevância que merece.

No nosso entender, no contexto da sociedade brasileira atual, os grupos específicos negros — núcleos de resistência contra as forças que agem contra eles — estão ganhando um significado mais social do que cultural, no seu sentido antropológico. A possível *memória* africana está se diluindo, no nível de simples conservação de traços culturais matrizes e surgindo, emergindo, novos valores para o negro que reinterpreta inclusive a sua *herança africana* e o ascenso político dos países da África mais no plano de uma auto-afirmação social e de demonstração da capacidade de direção política dos negros do que de uma nebulosa "mãe pátria", para eles ainda imprecisa e vaga. A emergência desses países africanos veio dar à camada negra mais consciente um potencial novo e mesmo uma perspectiva reivindicatória mais acentuada, sem que isto implique a necessidade de uma *volta à África* ou uma posição de saudosismo africanista. Isto, é evidente, acontece com a camada negra que já se organizou no nível mais diretamente reivindicativo e não com aqueles grupos que se destinam às práticas religiosas, como o candomblé, a macumba, ou centros de umbanda. Para esses, embora não tenhamos pesquisas particulares sobre o assunto, parece-nos que o surgimento da presença africana no mundo como força independente serviu para reavivar certos valores africanos tradicionais no plano religioso que, possivelmente, já deviam estar desaparecendo. Isto, porém, só poderá ser confirmado depois de pesquisas sobre o assunto, que ainda não foram feitas.

Desta forma, achamos que nas camadas negras mais proletarizadas, organizadas em grupos específicos, o *social* tende a suplantar, cada vez mais, o meramente culturalista. (5)

---

(5) Neste sentido, escreve Virgínia Leoni Bicudo: "O objetivo dos associados (refere-se a uma associação de negros) era, em primeiro plano, a conquista de melhores condições econômicas. Porém, ainda que o programa da Associação focalizasse os aspectos econômicos para a obtenção de melhores condições materiais, não podemos concluir que tal tivesse sido o único objetivo dos agremiados. É que os dirigentes do grupo viam na ascensão econômica o meio de alcançar recursos materiais para conseguir a elevação nos níveis intelectual e moral, e, assim aparelhados, se empenharem na luta pela conquista de reivindicações econômicas e físicas, mas visavam também a elevação do nível intelectual e moral do preto, cuidando da instrução, da educação e do desenvolvimento da consciência de cor.

Segundo os dados colhidos, a 'Associação dos Negros' teve como propósito reunir os pretos a fim de prepará-los para lutar contra os obstáculos à ascensão social

Scanned by TapScanner

Ao participarem da competição, esses grupos fazem com que seja criada uma coerção grupal, um espírito de grupo que substitui a luta simplesmente individual do negro não organizado. Eles servem, assim, como patamares a partir dos quais deixam de atuar isoladamente para se congregarem, objetivando enfrentar a sociedade competitiva e os seus problemas. Esses grupos, ao tempo em que exercem um papel integrativo, aumentam, ao mesmo tempo, a consciência negra no processo de interação conflitiva, reelaborando novos valores específicos, superestimando-os mesmo para, através de um mecanismo psicossocial de compensação, encontrarem a igualdade procurada dentro da *sociedade branca*.

Mesmo sem perspectivarem uma mudança radical na sociedade, esses grupos específicos são, consciente ou inconscientemente, pólos de resistência à marginalização do negro e de camadas proletarizadas a ele ligadas. Mesmo nos grupos religiosos o fato pode ser constatado. O detalhe de encontrarmos, em alguns candomblés, o ritual e o sistema cosmogônico conservados com relativa pureza, somente poderá explicar-se levando-se em conta que eles têm uma função social além da religiosa, função que se projeta além desses grupos na comunidade que está sob sua influência. Essa função social que não é mais religiosa, mas a transcende, serve para que os negros que aceitam os valores do candomblé, ou da macumba, possam ter elementos compensadores na sua cotidianidade. Desta forma, esses grupos religiosos exercem, dentro da sociedade em que estão engastados, um papel que lhes escapa quase totalmente, mas que proporciona o combustível de uma sub-ideologia necessária à coerção grupal e uniformização do horizonte cotidiano do negro e dos mestiços ligados ao seu mundo mágico.

De outra forma, essa *memória africana* se apagaria por falta de função e os componentes dos descendentes dos africanos se integrariam na sociedade de classes, sem guardarem ou conservarem na sua relativa pureza os traços das culturas matrizes. A necessidade de resistência ao processo desintegrativo é que lhes dá a vitalidade que possuem.

Nina Rodrigues teve oportunidade de destacar essa influência social das religiões negras no Brasil. Escreve que "quando há quatro anos (1893) o *colera morbus* manifestando-se na Europa prendia a atenção do Brasil inteiro, que justamente receava a importação da epidemia, espalhou-se um dia em toda a cidade a notícia de que em um dos *candomblés* dos arrabaldes, o *orixá* ou santo Gonocô havia declarado ao pai-de-terreiro que a cidade estava ameaçada da invasão de uma peste terrível. Como único recurso eficaz para conjurar o perigo iminente indicava ele o ato expiatório ou votivo de levar cada habitante uma vela de cera a Santo Antônio da Barra que, tendo a sua igreja situada na entrada do porto, podia facilmente impedir a importação da epidemia. Para logo, levar uma vela a Santo Antônio

---

em conseqüência da cor". (Bicudo, Virgínia Leoni: "Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo", *in* "Sociologia", Vol. IX, N.º 3, São Paulo, 1947, p. 209).

Scanned by TapScanner

da Barra tornou-se a preocupação exclusiva de toda a população. E a romaria tomou proporções tais que em breve quase não havia mais espaço na igreja para receber velas votivas". (6)

Outro exemplo, ainda desta vez fornecido por Nina Rodrigues, da interferência desses grupos específicos negros no plano social é o seguinte: "Quando em dias de abril de 1895 — escreve ele — as lutas políticas das facções partidárias deste Estado chegaram a uma tensão tal que a toda hora se esperava o rompimento da guerra civil, aprazada para o dia da abertura do parlamento estadual, a população desta cidade, justamente sobressaltada e em parte em franco êxodo, foi um dia informada de que na porta do edifício das Câmaras, amanhecera deposto um grande feitiço ou *coisa feita*. A imprensa diária meteu o caso a ridículo sem se lembrar de que era aquele um modo de intervenção da população fetichista da cidade, tão lógica e legítima na sua manifestação sociológica, quanto era natural a intervenção do digno prelado arquidiocesano que, conferenciando com os chefes dos dois grupos litigantes, procurava restabelecer a paz e a concórdia na família baiana". (7)

2) — GRUPOS ESPECÍFICOS *VERSUS* SOCIEDADE GLOBAL

Uma das expressões mais visíveis do poder desses grupos religiosos negros no plano social é, incontestavelmente, a festa do Bonfim, em Salvador, e, especialmente, a lavagem da sua igreja, agora praticamente proibida. Aproveitando-se de uma data católica, os grupos religiosos negros usavam o dia consagrado ao santo para festejarem Oxalá que, desta forma, ia mostrar, fora dos terreiros, a sua força, poder e a influência que exercia no conjunto da sociedade baiana. A trajetória dessa festa é bem uma demonstração da força social dos grupos religiosos negros que possuem um raio de influência — direta ou indireta — muito maior do que se presume. A auto-afirmação social nessa festa, de tão relevante significado para esses grupos, pois vinha possibilitar que o orixá poderoso dos afro-brasileiros se mostrasse em toda a sua força dentro do mundo branco foi, já, exaustivamente estudado, mas no plano de simples sincretismo religioso. De fato, a expressão exterior do culto ao Senhor do Bonfim, especialmente no seu dia, dá a impressão, pelos detalhes do ritual, cantos, e outros pormenores de uma festa essencialmente religiosa, na qual, apesar dos negros dela participarem, não é uma "festa pagã", mas cristã. Aliás, grande parte da polêmica que as autoridades eclesiásticas baianas tiveram, objetivando impedir a lavagem, era que os negros estavam transformando a festa católica em um ritual pagão. É que elas sentiam muito bem esse papel social relevante que a festa representava e o conflito de liderança que se estabelecia, nesse dia, abertamente,

---

(6) Cf. Rodrigues, Nina: "O Animismo Fetichista dos Negros Baianos", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1935, p. 187.

(7) Cf. Rodrigues, Nina: op. cit., p. 194.

Scanned by TapScanner

perante toda a sociedade, entre o catolicismo oficial e o grande mundo religioso dos afro-brasileiros. A lavagem do Bonfim, por isto, teve de ser proibida, a demonstração pública da importância social dos candomblés impedida, para que a religião que compõe a estrutura dominante não fosse arranhada. A repressão que se seguiu às tentativas dos negros em continuar violando aquele recinto sagrado bem demonstra como, todas as vezes que os grupos especificos negros transpõem a barreira estabelecida pelos setores brancos dominantes da sociedade, há um momento de ruptura e o conflito se estabelece.

Analisando a dinâmica que transformou a função da igreja do Bonfim de local onde se cultuava a morte em um santuário de fertilidade, Carlos Ott teve oportunidade de destacar como os negros penetraram no mundo religioso católico e impuseram a veneração do seu orixá. O autor ateve-se uma análise apenas no nível religioso, não acentuando, por isto, a sua função especificamente social. É verdade que ele destaca o processo de invasão do templo. Em 1804 foi permitida a colocação de uma imagem de São Gonçalo do Amarante. As devotas desse santo, afirma ele, "faziam procissões pomposas na igreja do Bonfim, terminando por rivalizar com a do próprio padroeiro da igreja. Paulatinamente, essas devotas foram sendo substituídas por filhas de santo de candomblés". Identificaram o santo casamenteiro com o orixá Oxalá, a personificação da fertilidade humana no continente africano". (8)

Depois disto, a igreja suprimiu o culto a São Gonçalo para, segundo o autor que estamos acompanhando, "não ficar sufocado o culto do Senhor do Bonfim". (9) E os candomblezeiros não enganaram apenas os mesários da Irmandade do Senhor do Bonfim, mas a todos os católicos baianos. Antigamente eram as filhas de Maria e as devotas de São Gonçalo do Amarante que fechavam as fileiras das procissões da igreja do Bonfim. Agora são as filhas de Santos que todas as sextas-feiras chegam em romaria à colina sagrada. Não querem adorar o Senhor do Bonfim, mas o seu santo de fertilidade, o orixá Oxalá, oxalufá chamado na língua nagô, até hoje falada na Bahia". (10)

Desta forma, o candomblé penetrou no recinto da religião oficial, mesclou-o de africanidade e deu-lhe um conteúdo popular. A festa do Senhor do Bonfim era pretexto apenas para que o mundo religioso negro se manifestasse ante o conjunto da sociedade branca. A força mágica dos candomblés mostrava-se superior à teologia sofisticada da Igreja Católica. (10-A) O candomblé, como outros grupos

---

(8) Cf. Ott, Carlos: "A Transformação do Culto da Morte da Igreja do Bonfim em Santuário de Fertilidade" *in* "Afro/Ásia", Salvador, junho/dezembro, 1969, Ns. 8/9, p. 35 ss.

(9) Cf. Ott, Carlos: loc. cit.

(10) Cf. Ott, Carlos: loc. cit.

(10-A) Para termos uma visão do aproveitamento do prestígio da festa do Bonfim pela sociedade global e seus estratos deliberantes, vamos transcrever trecho de notícia de jornal baiano, noticiando como transcorreu a *lavagem* num período crí-

Scanned by TapScanner

específicos negros religiosos, conforme veremos adiante, tem outras funções sociais, inclusive curadoras, num país em que o povo não tem médicos. Por isto mesmo, o São Gonçalo de Amarante — em outros locais é santo curador. É relativamente comum as entidades

---

tico para a sociedade brasileira no seu conjunto, isto é, durante a participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial. Havia, em todas as camadas e grupos sociais brasileiros — com exceção daquela minoria que se beneficiava economicamente com o conflito — uma ansiedade profunda que se manifestava em um desejo básico: a volta à paz. Pois bem: as comemorações dos festejos do Bonfim e a lavagem da sua igreja, até pouco antes proibida, foram feitas direcionadas para este desejo latente ou manifesto de quase todos os brasileiros, especialmente baianos, no caso. Essas pessoas incorporaram subjetivamente a imagem do santo e o ritual da lavagem, até então denunciado como pagão, ao imperante desejo de paz. Vejamos como o mais tradicional órgão de comunicação escrita baiano noticiou o acontecimento: "Fez-se, hoje, a 'lavagem do Bonfim', uma das partes da maior festa religiosa da Bahia. Por muitos anos deixara ela de se realizar, voltando, porém, ultimamente a efetuar-se com grande entusiasmo, embora sem os excessos que haviam determinado sua suspensão (...) Anunciando a próxima partida do cortejo para a lavagem do Bonfim, às 5 horas houve uma alvorada na Praça Municipal, ouvindo-se uma estridente clarinada, seguida de uma salva de morteiros.

Desde pouco depois das 7 horas começou a afluência ao Largo da Conceição da Praia, dos devotos e curiosos que concorreram, todos os anos, para a tradicional lavagem.

Gentes de todas as cores e condições, movida pelo intuito de participar da romaria, que encheu pouco a pouco o vasto espaço da praça. Foram chegando alegorias singelas, sobre carroças e caminhões enfeitados, burricos carregados com barris de água, 'baianas' ricamente vestidas.

Às 9 horas formou-se o cortejo, que desfilou do Largo da Conceição até a Igreja do Bonfim. Ua multidão formada por alguns milhares de pessoas cercava a comprida fila de carroças, caminhões e animais enfeitados que, a passo lento, movia-se alegre e ruidosamente rumo ao Bonfim.

Abriam o préstito em que predominavam motivos regionais, sugeridos pela tradição, alguns caminhões cheios de populares e enfeitados de plantas nativas. Em seguida, uma banda de música da Força Policial, executando marchas e, após, em ordem, carroças adornadas de verde e amarelo e cavaleiros vindos dos subúrbios com animais vistosamente ajaezados, um grupo de queimadeiros, ostentando palmas de licuri e formados em coluna por quatro, filhas de santo do terreiro de Joãozinho da Goméia, levando à cabeça potes e quartinhas com flores. Finalmente, cerca de dez caminhões cheios de povo que sambava, cantando músicas de carnaval e como advertência... a carrocinha da Secretaria de Segurança Pública, alguns ônibus e povo. (...) Em uma carroça, enfeitada de verde e amarelo, viam-se recortes de cartolina, representando apetrechos e peças do Exército Nacional, glorificado, assim, numa manifestação espontânea da alma popular (...) Continuam com esplendor e com a presença numerosa de fiéis cada vez maior, enchendo o majestoso templo e com todas as tribunas ocupadas, as novenas em louvor ao Senhor do Bonfim, que domina a Cidade do alto de sua colina. Do púlpito, vários oradores têm se estendido sobre a significação do culto, dos milagres e das graças alcançadas. (...) Por tudo nota-se que a alma confiante da Bahia não é indiferente na compreensão e na confiança ao amor de Deus para que nos dê a paz tal almejada na hora presente". (A Tarde, Salvador, 20 de dezembro de 1944).

Como se vê, nos momentos em que há uma crise de confiança no futuro e de dúvida no presente, o baiano abandona a pureza do catolicismo tradicional e *puro*, apelando para a "festa do Bonfim", que nada mais é do que uma manifestação pública das religiões oprimidas frente aos estratos deliberantes, estruturas de poder e órgãos de repressão.

Scanned by TapScanner

protetoras transformarem-se em curadoras. Por isto o povo canta nas rodas de São Gonçalo:

Eu pedi a São Gonçalo
que tirasse as nossas dores,
eu pedi quando sarasse
seria sempre seu procurador. (11)

É a ligação do mágico ao profano através de atividades úteis socialmente. Os centros de candomblés e umbanda são os grandes hospitais do Brasil. Por isto, tem razão Lanternari quando afirma que nesses casos de junção de religiões dominantes com oprimidas o que se dá não é "um sincretismo passivo e incoerente, mas a replasmação ativa e criadora de certos elementos fundamentais da cultura ocidental, por meio das culturas nativas". (12)

Essa replasmação que para nós modifica qualitativamente o processo sincrético, levando a que grupos específicos negros que têm função religiosa exerçam um papel social que extrapola seu objetivo inicial, é um dos elementos adaptativos dessas religiões à situação social concreta do Brasil e cria as bases para que elas exerçam uma função social nos setores marginalizados e pauperizados, capaz de neutralizar as forças de desintegração social que atuam contra eles. Essas religiões vão transformando-se paulatinamente e, de simples sentimento de adoração contemplativa ao sobrenatural, passam a modificar empiricamente a realidade. A medicina popular, impregnada de elementos mágicos, tem o seu centro mais poderoso nos terreiros de umbanda, que substituem os médicos que faltam e, ao mesmo tempo, exercem um papel de auto-afirmação psicológica e cultural muito grande entre os seus adeptos. Isto explica a proliferação surpreendente dos centros umbandistas no Brasil, sendo, hoje, a religião popular mais difundida em todo o território nacional. Fazem o papel de consultório médico e psiquiátrico e ocupam o vácuo social que existe neste particular. Por isto mesmo, quando os caboclos baixam, chamam os médicos de "burros da terra" como a exprimir o desencanto pela sua ineficiência diante dos problemas que afligem as populações que os procuram. (13) À medicina institucional contrapõem a medicina mágica dos terreiros.

No nível de atividade empírica, esses grupos específicos desempenham diversas funções sociais que transcendem, em muito, a sim-

---

(11) Brandão, Geraldo: "Notas sobre a Dança de São Gonçalo do Amarante", São Paulo, 1952, p. 41.

(12) Cf. Lanternari, Vittorio: "As Religiões dos Oprimidos", Ed. Perspectiva, São Paulo, 1974, p. 212. Aliás, este excelente e penetrante trabalho de Lanternari, citado por nós já várias vezes, abre novas perspectivas para compreender-se a função social dos cultos das populações oprimidas pelo colonialismo, recolocando o problema desses movimentos proféticos e messiânicos do mundo colonial dentro de novos padrões de análise. Fugindo ao rebarbativo e esotérico da sociologia acadêmica, Lanternari coloca-nos frente-a-frente com os mecanismos opressores e as formas ideológicas encontradas pelas populações oprimidas para enfrentar a situação.

(13) Era pelo menos como os tratava o "Caboclo Caeti", todas as vezes que descia no "Centro Caboclo Viramundo", em São Carlos.

Scanned by TapScanner

plesmente religiosa. Um exemplo disto podemos ver nos resultados de uma pesquisa feita no bairro de Pedreira, de Belém do Pará, sobre as formas de atendimento médico naquela área. Os pesquisadores dividiram esse atendimento em três categorias: atendimento científico, paracientífico e pseudocientífico. Na primeira estavam os médicos; na segunda os farmacêuticos e enfermeiros e, finalmente, na terceira as tendas de umbanda e candomblé. Pois bem: enquanto na primeira categoria o atendimento, numa população de 58.658 pessoas chegava a 13,9%, o chamado tratamento pseudo-médico ia a 14.3%. Esses serviços eram prestados à população por 41 terreiros dos "rituais nagô, jurema (pajelança) e umbanda". (14)

Esses terreiros tinham a seguinte distribuição quanto ao ritual: umbanda, 25; nagô, 9 e jurema (pagelança), 7. Como vemos, esses grupos religiosos de origem negra suprem empiricamente a falta de medicina e assistência psiquiátrica, tornando-se elementos importantíssimos no cotidiano dessas populações. É interessante reparar como, no relato analítico que os autores fazem desses terreiros, há o horário de consultas de todos eles, sendo que é quase unânime o seu funcionamento das segundas às sextas-feiras, muitas das 20 às 22 e algumas até às 24 horas. Os autores analisam, também, as possibilidades de cura e os medicamentos receitados, quase todos compostos de ervas e simpatia.

Com esse tratamento empírico-mágico registraram os autores do trabalho uma média de 80% de curas. "Poucos são os que não curam e os que não terminam o tratamento". (15) Concluem com um detalhe que é muito importante para que se possa avaliar os motivos da relevância desses grupos específicos de origem negra no bairro: "só pagam os que querem ou os que têm condições". (16)

Por estas razões, falando a um jornalista, o pai-de-santo da Tenda Espírita de Umbanda e Candomblé Ogum Beira-Mar, em São Miguel, bairro operário de São Paulo, disse: "Os pobres vêm sempre com aqueles mesmos pedidos: fazer um trabalho para curar doenças, isso em primeiro lugar (mas eu sempre desconheço a parte medicinal nestes casos; no máximo recomendo banhos, defumadores, enfim, ervas); trabalho para fazer marido voltar para casa ou para arranjar emprego; é o filho que bebe; é o namorado que foi embora; são os maridos que não ajudam em casa; são amantes que estão atrapalhando a vida do casal; são os casos dos pobres. E os ricos me pedem trabalhos diferentes: para resolver uma rixa entre deputados; por problemas de família; para ganhar eleições durante as campanhas eleitorais; para salvar firmas em decadência". (17)

Este papel social relevante junto às camadas proletarizadas e marginalizadas — ou mesmo integradas na sociedade competitiva — é que

---

(14) Cf. Rego Jr., José Pires et alii: "Atendimento Médico de um Subúrbio de Belém", *in* "Revista da Universidade Federal do Pará", Ano I, N.º 1, Série II, 2.º Semestre de 1971, p. 461.

(15) Loc. cit., p. 476.

(16) Loc. cit., p. 476.

(17) "Jornal da Tarde", São Paulo, 29-11-1974.

Scanned by TapScanner

dá ao candomblé, aos centros de umbanda e outros grupos religiosos de origem negra, a vitalidade que possuem.

3) — UM SÍMBOLO LIBERTÁRIO: EXU

Dentro de grupos específicos negros que se branqueiam nascem movimentos intragrupais que criam valores emergentes conflitantes com os que estão se institucionalizando. Um exemplo dessa dialética intragrupal é a quimbanda.

A trajetória de Exu, da África aos candomblés da Bahia e centros de macumba e daí até as sessões de quimbanda, é um exemplo da modificação, imposta por situações sociais concretas e diferentes, à função de uma divindade. Inicialmente, ele tinha um papel inferior no panteão do litoral do Golfo da Guiné. Já nos candomblés baianos, adquire funções mais importantes. Passa a ser identificado com o demônio. Exu passa a ter, assim, uma importância bem maior do que aquela que possuía inicialmente. É o intermediário, o elo de ligação entre o mundo material e profano e as divindades africanas: os orixás. Executa o seu trabalho, só raramente perturbando as sessões de candomblés. (18) Diante da situação de religião perseguida,

---

(18) "Embora não seja exatamente um orixá, Exu pode manifestar-se como um orixá. Neste caso, não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas tem um *carrego* de Exu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse *carrego* se entrega a Ogunjá, um Ôgun que mora com Oxoce e Exu e se alimenta de comida crua, para que *não tome conta* da pessoa. Se, apesar disto, se manifestar, Exu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais orixás. Isto aconteceu, certa vez, no candomblé do Tumba Juçara (Ciriáco), no Bêiru: a filha dançava rojando-se no chão, com os cabelos depenteados e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de provação. Este caso do candomblé de Ciriáco é o único de que tenho notícia acerca do aparecimento de Exu nos candomblés da Bahia". (Carneiro, Edison: "Candomblés da Bahia", Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1961, p. 83).

Como vemos, pelo depoimento de Carneiro, o caso é raríssimo e o seu excepcionalismo serve para corroborar o que estamos afirmando.

O esclarecimento é necessário porque não são apenas adeptos dos candomblés, mas, mesmo antropólogos que chegam a confundir Exu com um orixá. É, por exemplo, o caso do próprio Arthur Ramos, incontestavelmente um dos maiores pesquisadores brasileiros. Diz ele: "*Exu* é outro *orixá*. *É o* representante das potências contrárias ao homem. Os afro-brasileiros assimilaram-no ao demônio dos católicos; mas, o que é interessante, temem-no, respeitam-no (ambivalência), fazendo dele objeto de culto." (Ramos, Arthur: "O Negro Brasileiro" (2.ª ed.), Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1940, p. 45).

Roger Bastide, por seu lado, informa que, em alguns lugares, Exu é identificado com São Bartolomeu (Recife), atribuindo isto ao fato do santo ser mensageiro. (Bastide, Roger: "O Candomblé da Bahia", Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1961, p. 222). Parece-nos artificial esta analogia. Devemos considerar que, para o nordestino, de um modo geral, São Bartolomeu é o representante das forças aziagas e maléficas, sendo o seu dia considerado o mais desfavorável do ano. O seu dia que é comemorado a 24 de agosto exige uma série de proteções, pois o "diabo está solto". Sobre o assunto existe, aliás, um vasto repositório de lendas, registradas em *estórias* e mesmo na literatura de cordel. Do poeta popular Leandro Gomes dos Santos são estes versos: "A 24 de agosto/ Data esta receosa/ Por ser a em que o diabo pode/ Soltar-se e dar uma prosa/ Se deu o famoso parto/ Da

Scanned by TapScanner

o candomblé precisava de uma entidade que fosse o menino de recado junto aos deuses, pois, naquela situação, a necessidade de proteção, através de um contacto quase permanente com os orixás era indispensável. O papel de Exu cresce. Mas ele ainda não penetra no recinto sagrado. O seu *peji* fica longe da sala de culto. Seu *padê*, embora feito com reverência, e algumas vezes com temor, ainda não é de molde a igualá-lo aos orixás. É o homem das encruzilhadas. Sobre o seu papel nos candomblés da Bahia, assim escreve Edison Carneiro: "Exu (ou Elêgbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar-se um símile no diabo cristão. O *assento* de Exu, que é uma casinhola de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, é a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile. O fato de lhe ser dedicada a segunda-feira e os momentos iniciais de qualquer festa, para que não perturbe a marcha das cerimônias, e, mais do que isso, a invocação dos feiticeiros a Exu, sempre que desejavam fazer mais uma das suas vítimas, tudo isso concorreu para lhe dar o caráter de orixá malfazejo, contrário ao homem, representante das forças ocultas do Mal.

"Ora, Exu (prossegue Carneiro), não é um orixá — é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos *despachar* Exu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor — Exu fará o que lhe pedimos, contanto que lhe demos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo. Se o esquecemos não só obteremos o favor, como também Exu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário, detém nas suas mãos. Eis por que os primeiros momentos da festa lhe são dedicados: os negros conquistam, assim, de antemão, os favores que, durante a cerimônia, esperam receber dos orixás. Eis por que o primeiro dia da semana lhe é dedicado: os dias subseqüentes correrão felizes, suavemente, sem perturbação nem intranqüilidades". (19)

Até aqui Exu ainda é confundido com o diabo católico naquilo que representa de negativo. Mas, ao mesmo tempo, ele vai-se multiplicando e transformando-se. Nos candomblés da Bahia há o *compadre* que é um Exu que se apresenta como, segundo Carneiro, "o cão de guarda fiel e vigilante". (20) No entanto, pelo que sabemos, Exu até hoje não se transformou, nos candomblés, em símbolo de libertação social e sexual, embora seja uma divindade fálica. Pelo contrário.

---

vaca misteriosa". (Cit. por Cascudo, Luis da Câmara: "Dicionário do Folclore Brasileiro", 2.ª Ed. Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1969, p. 181.) Cf. o folheto de cordel "Poder de São Bartolomeu", Dila, Caruaru, s/d. Seria interessante um trabalho que analisasse até que ponto São Bartolomeu penetrou nos Xangôs de Recife, num processo sincrético com Exu, segundo a constatação de Bastide.

(19) Carneiro, Edison: op. cit., p. 81.

(20) Carneiro, Edison: op. cit., p. 81.

Scanned by TapScanner

Ele, nos candomblés, pára de evoluir na condição de intermediário dos orixás.

Aqui já podemos ver dois aspectos distintos dos processos de diferenciação de Exu: a) — cresce a sua importância ao ponto de ser confundido por muitos como sendo um orixá, e 2) — passa a ser visto como encarnação das forças do Mal, elemento malfazejo, invocado pelos sacerdotes nos momentos de necessidade dramática para resolver problemas do seu culto ou dos seus fiéis. Esses dois elementos diferenciadores poderão ter sua origem no ambiente de perseguição em que viviam as religiões negras. É neste contexto de tensão que o poder de Exu cresce ao ponto de ser adorado como um orixá, encarnando o Mal (para o inimigo do culto), aquela força capaz de impedir com o seu poder, de qualquer maneira, acima do Bem e do Mal, a perseguição ao terreiro. (20-A)

Não é por acaso que na quimbanda (também perseguida), Exu consegue expandir todo o seu potencial de rebeldia e poder, transformando-se na sua divindade central e todo-poderosa.

É na quimbanda, de fato, que ele se manifesta como símbolo de destruição de tudo o que é estabelecido. Numa sessão de quimbanda, tudo o que está recalcado (social e sexualmente) vem à tona

---

(20-A) O processo de diferenciação de Exu acompanha a sua evolução de prestígio. Deixa de ser um só, perde a sua unidade inicial para ser representado de diversas formas. Em conseqüência, temos, de um lado, o Exu pagão e os Exus batisados que se comportam de forma mais convencional nas *giras*, e, de outro, a sua diversificação cada vez mais acentuada. Surge, também, a Pomba Gira que configura, por seu turno, um símbolo de libertação sexual e social da mulher. Assim como nas religiões mais difundidas no Ocidente, especialmente no Cristianismo, à medida que uma das suas divindades adquire maior prestígio no panteão diferencia-se, na Umbanda e especialmente na Quimbanda o mesmo processo se verifica. Jesus Cristo diferenciou-se no Catolicismo em diversas personalidades — Coração de Jesus, Bom Jesus da Lapa, Senhor do Bonfim, Bom Jesus dos Navegantes e inúmeros outros — e Maria passou pelo mesmo processo, adquirindo vários nomes: Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora Aparecida e outras mais, todas com os seus devotos especiais. Na Quimbanda, o mesmo fenômeno se verificou. Exu passou a ter diversas designações: Exu Sete Caminhos, Exu Batará, Exu Buzanini, Exu Tranca Mata, Exu Caveira, etc. Além disto, há o Zé Pilintra que é um Exu já com a forma de brasileiro: é representado, não por um fetiche, mas de terno branco, gravata vermelha, chapéu também branco e um livro nos pés. Esse processo de diferenciação, e, ao mesmo tempo, de ampliação das áreas e níveis do poder de Exu, está continuando, fazendo com que, em muitas tendas de Umbanda o poder da Quimbanda esteja forçando Exu a penetrar no recinto branqueado da primeira.

Um exemplo extremo deste processo de diferenciação e ampliação da força de Exu é-nos dado por Yvonne Maggie Alves Velho, nas pesquisas que fez na Guanabara. Registrou a existência do Exu de Duas Cabeças, representado por "um homem com a cabeça inclinada para um dos lados. Usa uma capa vermelha e um tridente. A cabeça inclinada e as mãos em forma de garra é do Exu que tem uma cabeça de Jesus e a outra de Satanás" (Velho, Yvonne Maggie Alves: "Guerra de Orixá", Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1975, p. 162). Ainda essa autora registrou o seguinte *ponto cantado* no mesmo terreiro: "Exu que tem duas cabeças/ Ah ele olha sua banda com fé./ Uma é Satanás no Inferno/ Outra é de Jesus de Nazaré./ Uma é de Satanás no Inferno/ Outra é de Jesus de Nazaré". (Op. cit., p. 93).

Scanned by TapScanner

e Exu não é apenas *despachado*, mas se incorpora e domina todos os *cavalos* consagrados a outras divindades: caboclos, pretos velhos, etc. É o centro da festa; tem uma visão crítica, irreverente e anticonvencional das coisas. Exige. Blasfema. Diz palavrões. Faz gestos tidos como indecentes.

Tivemos oportunidade de assistir sessões de quimbanda em São Paulo e testemunhamos esse transbordamento libertário transmitido por Exu aos presentes. Na Tenda Cacique Bororó, todos os meses hã uma sessão de quimbanda. Segundo um dos seus freqüentadores, nessas noites descem os "espíritos do inferno, espíritos errados que muitas vezes trabalham para o mal". (21) De acordo com o babalaô desse terreiro, essas sessões "são de doutrinação espiritual. Com elas pretende-se colaborar para que esses espíritos entrem no caminho do bem". (22)

Embora notando-se, já, nessas declarações, elementos de repressão às manifestações dos Exus, ninguém pode controlá-los quando eles descem. Vamos descrever, na medida do possível, uma dessas sessões da Tenda Cacique Bororó, de acordo com as nossas anotações.

No início, cantam um único "ponto" para esses "espíritos sofredores" que, pouco a pouco, vão baixando. Ao "baixar", exigem que se apaguem as luzes e se cubram as imagens das paredes. Acendem-se velas, os atabaques prosseguem em ritmo cada vez mais rápido. O cumprimento passa a ser diferente: batem três vezes com a mão no chão. Urram e gemem desesperadamente, retorcem-se. Riem estrepitosamente, saltam, tombam, dizem palavrões. Fumam apenas cigarros e bebem continuadamente cachaça. Aqueles que não estão tomados (a maioria) entoam cantos monótonos e em voz baixa.

Aproximamo-nos de um Exu que está pingando vela nas mãos, nos ombros, no peito. Perguntamos por que está fazendo aquilo:

— Porque não presto.

Neste momento outro Exu aproxima-se dele e lhe dá boa noite. Responde agressivamente:

— Tu me conheces? Não? Então como é que vais dizendo boa noite a quem não conheces?

Outro Exu que presenciara a cena procura encarar o malcriado. Aproxima-se dele, com uma cuia na mão e ficam a se olhar em silêncio. Os presentes observam-nos. O que se aproximou, depois atira ao rosto do outro toda a cachaça que a cuia continha. O silêncio permanece até que o agredido sai de lado e diz:

— Aqui não posso fazer nada, mas te pego noutro lugar, seu idiota. Quem ri por último ri melhor.

Um Exu passa cantando:

— Eu sou baiano,
eu sou baiano de terreiro;
eu sou baiano,
eu sou baiano feiticeiro!

---

(21) Declaração feita do Autor.
(22) Idem idem.

Scanned by TapScanner

Agora é um que berra:

— Zé Pilintra chegou,
Zé Pilintra chegou.

Desenham vários "pontos" no chão, continuam dizendo palavrões. O chefe do terreiro recebe Exu Giramundo, risca um "ponto" na entrada do terreiro e o cobre de pólvora. Coloca nele sete velas nas quais atira sete punhais que caem espetados sucessivamente nos pés das sete velas. À meia-noite, Exu Giramundo toca fogo na pólvora: ouve-se uma explosão. Diz que fez aquilo para *desmanchar* uma "malvadeza que estão querendo fazer com um filho da tenda". Depois, olhou para todos e cantou:

— Eu sou Giramundo
da Beira do Rio.
Eu sou Giramundo:
Vão pra puta que os pariu.

Aproximamo-nos de um Exu. Perguntamos:

— Como é o seu nome?
— Exu Batará.

Insistimos:

— De onde vem?
Ele:
— Das cavernas do poço fundo.
Nós:
— Onde fica isso?
Ele:
— Num lugar todo de fogo.
Nós:
— Lá é bom?
Ele:
— Não.
Nós:
— Por que não foge?
Ele:
— Aqui é bom?
Nós:
— Não.
Ele:
— Por que não foge?
Nós:
— Tem escola?
Ele:
— Não.

Scanned by TapScanner

Nós:

— O que se faz lá?

Ele:

— Trabalha-se.

Nós:

— Tem governo?

Ele:

— Não sei o que é isso.

Nós:

— Tem um chefe, um manda-chuva?

Ele:

— Tem.

Nós:

— Quem é?

Ele:

— É um homem forte, alto.

Nós:

— Posso falar com ele?

Ele:

— Não sei, vou tentar.

Afasta-se de nós, começa a fazer movimentos circulares. Volta depois de alguns minutos, com voz completamente diferente. A moça em quem Exu Batará estava incorporado, diz:

— Sou Exu Buzanini, que quer de mim?

— Quero marcar um encontro com você.

Responde com a mesma entonação:

— Pois não, na próxima sexta-feira, às 10 horas, em qualquer encruzilhada em que você estiver em aparecerei.

— Aparecerá como você é no seu mundo?

— Igualzinho. Agora, até sexta-feira.

Vai embora sem dizer mais nada, sempre fazendo corrupios. De repente, Exu Batará se incorpora outra vez. Voltamos a interrogá-lo:

— Você é Exu Batará?

— Sou. Falou com o meu chefe?

— Falei — informamos. A propósito, como é ele?

— É um moço bonito, alto, forte, com uma capa preta, tem o corpo vermelho, chifres e um rabo. O resto é igualzinho a vocês daqui.

Os trabalhos caminham para o seu final. Os médiuns que não estão "tomados" fazem um círculo em volta dos Exus, cantam e assim todos eles abandonam os seus *cavalos*. O último a desincorporar-se é o Exu Buzanini que baixara no chefe da tenda. Precisamente às duas horas da madrugada, terminam as atividades.

Por esta rápida descrição se vê como, na quimbanda, ao contrário do candomblé e da umbanda, não há nada que expresse uma rigidez hierárquica copiada do mundo institucionalizado. Os valores da sociedade tradicional são completamente ignorados. O próprio Exu Buzanini, que estava incorporado no chefe da tenda, quando desafia-

Scanned by TapScanner

do, incorpora-se em outro *cavalo* para responder quem o interpelara. Há uma libertação de instintos, sentimentos e vontades quase total. Quando se pergunta se, no seu mundo, há governo, diz não saber o que isto significa. Finalmente, aceita todos os desafios, responde criticamente às perguntas que lhe são feitas. Nada respeita. (22-A)

Do ponto de vista que nos interessa metodologicamente devemos salientar que, mesmo nos grupos específicos negros há uma dialética intragrupal conflitante, uma série de choques internos que, nos grupos religiosos, refletem-se em reelaborações de significados dos seus deuses e rituais, de acordo com os mecanismos que determinam o seu grau de consciência social.

A quimbanda surge no interior da umbanda como manifestação das contradições sociais, vem como elemento simbólico explosivo e se expande no interior dos centros umbandistas que se vão institucionalizando, que se vão *branqueando* progressivamente. A ambivalência de Bem e Mal se entrecruzam, há uma reelaboração de valores, passando o que era mau a ser bom e vice-versa, reflexo da dualidade axiológica da sociedade. As camadas proletarizadas, ou marginalizadas, que precisam "fechar o corpo" ante a agressão e a violência da sociedade competitiva, precisam de um protetor também violento, capaz de imunizá-las das agressões exteriores e permitir-lhes a vitória sobre os seus poderosos inimigos.

Exu surge, para eles, como essa divindade protetora. Não é mais um auxiliar de Ifá africano, ou auxiliar dos orixás dos candomblés baianos, mas uma entidade independente, superior, todo-poderosa e invencível, com poderes ilimitados e sem reservas no uso desses poderes, contanto que os seus protegidos sejam salvos.

A quimbanda, por isto, é apresentada como *linha negra* e os donos dos centros de umbanda, quando perguntados pela primeira vez, se trabalham com a quimbanda, negam o fato ou respondem evasivamente. Somente depois que a pessoa é socializada, a conversa

---

(22-A) "O Diabo, para combater o Cristianismo, que promete a felicidade eterna só depois da morte, tinha pois de recorrer, entre outros ardis, ao de fazer acreditar aos homens, que se pode preparar e obter, no futuro, uma espécie de paraíso na terra. um reino de felicidade terrena.

Daí resulta, claro está, que todos os que imaginam e prometem um convívio perfeito e feliz nesta vida, seja embora num futuro remoto, isto é, os utopistas, os visionários, os messiânicos materialistas, os sonhadores de um Eden social, todos os que em suma anunciam ou sonham, no lugar do Reino dos Céus, um reino humano terreno, são inspirados, que o saibam ou não, pelo Demônio. O qual escogitou fantasmagorias para que os homens não cuidem no seu verdadeiro destino supra-terreno e sejam conduzidos, portanto, a abandonar o Cristianismo" (Papini, Giovani: "O Diabo", Ed. Livros do Brasil, Lisboa, s/d., p. 142).

Estas palavras de Papini são muito esclarecedoras para nos fazer compreender como e por que Exu, no Brasil, foi equiparado ao Diabo cristão e os motivos que o fizeram crescer de significado e função até chegar à que tem atualmente na Quimbanda. Ainda sobre o Diabo como protetor dos oprimidos Cf.: Hobsbawn, E. J.: "Bandidos", Ed. Forense/Universitária, Rio de Janeiro, 1945 e Seppilli, Anita: "O Diabo na Literatura e na Arte", *in* "Revista do Arquivo Municipal" Ano VIII, Vol. LXXXV, São Paulo, pp. 7/122.

Scanned by TapScanner

fica mais franca, embora muitos desses chefes continuem dizendo que não gostam de *trabalhar* com Exus.

Em algumas tendas de umbanda, segundo já observamos, Zé Pilintra, um Exu, está presente em imagens que variam de tamanho, ao lado direito do altar. Há sempre duas velas acesas aos seus pés. Isto corresponde, segundo pensamos, a uma penetração util do mundo da quimbanda no mundo *branqueado* e já institucionalizado da umbanda. Se, conforme nos disse o chefe da Tenda Cacique Bororo, essas sessões de quimbanda são "de purificação", como explicar-se a presença de um Exu em plena função da liturgia umbandista? Convém notar, ainda, que, pelo que constatamos, são exatamente nos terreiros mais pobres onde a imagem de Zé Pilintra se encontra. Com isto, segundo pensamos, o negro procura incorporar ao seu mundo sofrido o símbolo rebelde de Zé Pilintra, um Exu que é chamado todas as vezes que há um impasse nos negócios, saúde ou amor, para ser resolvido.

Nas pesquisas feitas nas macumbas cariocas, La Passade teve oportunidade de constatar que a quimbanda é praticada exatamente naqueles locais mais atingidos pela miséria, e, por isto mesmo, perseguida pelas autoridades e o aparelho repressivo do sistema. É que a quimbanda ainda é o grande leque de rebeldia das religiões negras. Nela, através dos Exus, os segmentos marginalizados, expulsos do sistema de produção, procuram um combustível ideológico capaz de levá-los a sobreviver biológica e socialmente.

Por tudo isto, La Passade levantando o véu do fenômeno, afirma: "Estamos muito longe do candomblé baiano. Em Salvador, Exu é despedido, através de uma cerimônia anterior, que às vezes se desenrola muitas horas antes do candomblé dos orixás. Exu é enviado para os deuses — ele é o mensageiro, o intermediário — e ao mesmo tempo, para bem longe do lugar do culto. Diz-se que se essas precauções não forem tomadas, Exu pode perturbar a cerimônia a ponto de fazê-la abortar. O candomblé, então, se desembaraça dele, tomando todos os cuidados que o seu poder exige. Mas Exu não é nunca celebrado.

No Rio, pelo contrário, segundo Edison Carneiro, há maior fidelidade às tradições africanas que conhecem as danças de Exu, e maior proximidade do vodu haitiano, também composto de duas partes. Aqui Exu será o rei do ritual". (23)

Convém acrescentar, porém, que os grupos específicos negros religiosos, ou movimentos divergentes no seu próprio interior, como a quimbanda, apesar da grande influência social que exercem no seio dos negros e camadas de mestiços proletarizados, não desembocam nunca em soluções de conteúdo que transcenda as próprias limitações da ideologia religiosa. Ao tempo em que exercem essa influência, atuam, em contrapartida, como elementos frenadores de uma consciência dinâmico/radical dos seus componentes. Especialmente nas tendas de umbanda, a subordinação dessa influência à ordem esta-

---

(23) La Passade, Georges e Luz, Marco Aurélio: "O Segredo da Macumba", Rio de Janeiro, 1972, pp. 25/26.

Scanned by TapScanner

belecida é cada vez mais visível. Por isto mesmo, em dado momento, deixam de refletir a solução radical adequada para os problemas que surgem com a maior complexidade estrutural de uma sociedade progressivamente conflitiva, para manter-se na posição de guardiães da ordem, agrupando os elementos oprimidos dentro de padrões e valores da sociedade atual. Esta dupla função deve-se, de um lado, à necessidade dessas camadas se organizarem, mas, de outro, às limitações estruturais de toda ideologia religiosa, incapaz de abrir caminho cognitivo até a perspectiva dinâmico/radical.

Tem razão, no particular, F. Engels quando escreve que "a religião, uma vez constituída, contém sempre uma matéria tradicional. Do mesmo modo que, em todos os domínios ideológicos, a tradição é uma grande força conservadora. Mas as transformações que se produzem nesta matéria decorrem de relações de classes, consequentemente, das relações econômicas entre os homens que dão lugar a estas transformações". (24)

Este impasse surge do próprio conteúdo do fenômeno religioso que supre o homem de um sucedâneo ideológico capaz de fazer com que ele se esqueça das suas necessidades materiais e sociais e da viabilidade de solucioná-las concretamente. Por esta razão, mesmo a quimbanda, com todo o seu potencial libertário, é limitada por esta contradição estrutural do pensamento religioso e suas manifestações.

4) — FATORES DE RESISTÊNCIA

Os fatores de resistência dos traços de cultura africanos cifram-se, portanto, na necessidade deles serem usados pelos negros no intuito de se autopreservarem socialmente. Somente dentro de uma sociedade em que os padrões conflitantes se separam não apenas no nível das classes em choque ou fricção, mas, também, por barreiras estabelecidas contra segmentos que comparecem em diversos extratos inferiorizados e portadores de uma *marca*, esses traços podem ser aproveitados. De outra forma, eles se teriam diluído por falta de funcionalidade. As contradições inerentes à dinâmica de uma sociedade competitiva, recém-saída da escravidão, determinam, em última instância, a preservação ou diluição dessa chamada *reminiscência africana*. Um exemplo disto é a degenerescência do culto de Ifá "generalizado entre as tribos do Golfo da Guiné" (25) e que aqui chegou na "mais modesta das suas formas", interpretando búzios, enquanto Exu — conforme já vimos antes — que era seu auxiliar na Africa, cresceu como símbolo libertador. É que o símbolo de Exu, conforme já analisamos, tem uma representatividade libertária muito maior no contexto social brasileiro do que muitos orixás importantes no panteão africano. Por outro lado, outros orixás passaram no Brasil a simbo-

(24) Engels, F.: "Luduwig Feurbach y el Fin de la Filosofia Classica Alemana" Ed. Linguas Estranjeras, Moscou, 1946, p. 12.
(25) Carneiro, Edison; *Op. Cit.*, p. 24.

Scanned by TapScanner

lizar proteção a atividades populares, como Ogum, patrono das artes manuais, ou a exercer profissões tidas como preservatórias da vida, como Omulu, que passou a ser "o médico dos pobres". (26)

A barragem da sociedade competitiva à interação social do negro escravo e posteriormente livre causou — ao lado do *traumatismo da escravidão* — a necessidade dele, usando elementos religiosos, artísticos ou organizacionais tribais, se conservar organizado, não sendo destruído, assim, pelo processo de marginalização em curso. Tudo ou quase tudo que o negro escravo fez no Brasil, usando elementos das suas culturas matrizes, objetivava a um fim social: preservar o escravo e posteriormente o ex-escravo do conjunto de forças opressivas existentes contra eles. Isto se realizava através da criação de valores sociais de sobrevivência ou auto-afirmação capazes de municiá-lo de elementos ideológicos aptos a se contraporem aos das classes dominantes.

A área de tensão, ou melhor, as áreas de tensões e a insuficiente franja de interdição permitida ao elemento negro no Brasil, que o colocam dentro de um espaço social muito restrito, sem possibilidades de integrar-se socialmente através da mobilidade vertical em massa, levou-o a se preservar agrupando-se, isolada ou semi-isoladamente, embora em diversos níveis de contacto com a sociedade global.

Foi, assim, realizado um processo de reelaboração dos valores africanos anteriores, a fim de que eles exercessem uma função dialética dentro do novo contexto no qual se encontravam: em estado de inferiorização quase absoluta. Vemos, por aí, que eles se organizavam, formavam grupos (ou segmentos) específicos, mantinham-se e ainda se mantêm em grupos comunitários que os unem através da hierarquização intragrupal, conservando-os ligados às fontes matrizes que lhes servem de embasamento ideológico de compensação.

Este aspecto do problema é que nos parece pouco estudado pelos sociólogos e antropólogos brasileiros. Isto possivelmente se deva ao fato de que, nas áreas em que os estudos africanistas se desenvolvem com maior intensidade (especialmente Bahia e Pernambuco) a fricção entre as diversas camadas que compõem a sociedade abrangente não se tenha desenvolvido com muita agudeza, levando isto a que não se considere de maior relevância o papel social desses grupos específicos. Isto conduz a que se passe a ver o candomblé e outros grupos específicos, principalmente religiosos de negros e mulatos dentro de uma redoma parada, sem dinamismo interno, sem contradições intra e intergrupais e com a sociedade competitiva abrangente, aceitando-se, por isto, como seu elemento transformador apenas a conservação (maior ou menor) ou o esquecimento (maior ou menor) da sua herança cultural africana.

Por que certos traços das culturas africanas desaparecem — insistimos em indagar — enquanto outros permanecem na sociedade brasileira, especialmente nos contingentes populacionais mais proletarizados? Esta pergunta deverá levar-nos a um nível de análise mais elevado do assunto, saindo-se daquele, para nós já superado, de vê-lo

---

(26) Carneiro, Edison: *Op. Cit.*, p. 131.

Scanned by TapScanner

através de fatores mais importantes ou menos importantes no processo de troca ("dar e tomar") entre as culturas implantadas e as receptoras. Há outras causas muito mais relevantes que não foram levadas em conta, fato que poderá deformar a interpretação do fenômeno. Uma dessas causas é, exatamente, o nível de integração na nova sociedade dos elementos transplantados. Desta primeira análise decorrerá a compreensão da função social dos elementos dessas culturas do novo *habitat*. (26-A) No caso brasileiro, temos o exemplo das religiões maometanas que vieram para o Brasil com os negros islamizados e os seus membros usaram seus elementos explicativos do mundo, sua cosmovisão, como força social de união dos escravos contra o estatuto que os oprimia. Reuniam-se em candomblés de outras *nações*, no sentido de criarem uma unidade de pensamento necessária à dinamização organizacional e à motivação ideológica indispensáveis ao êxito dessas revoltas.

Escreve Vivaldo da Costa Lima que "o processo 'aculturativo' entre os nagôs e jejes se deve ter acentuado na Bahia, pelo começo do século XIX em movimentos de resistência anti-escravista. Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião de nagôs mais ou menos islamizados que aqui viviam, como jejes, haucás, grumcis, tapas e os descendentes dos congos e angolas que há muito não eram trazidos da costa". (27)

Isto mostra como, em determinados momentos e diante de potencialidades deflagradas pela dinâmica social antinômica, esses grupos específicos negros, depois de formados, não perdem a interação com a sociedade inclusiva e mantêm, com ela, uma fricção ideológica permanente, que varia de grau, de acordo com o respectivo nível de antagonismo social. Mas, por outro lado, a superioridade econômica, cultural e política das classes dominantes no particular, penetra cada vez mais nesses grupos, os quais, depois de um circuito vital muitas vezes longo, entram em processo de degenerescência, isto é, de integração ideológica com a sociedade global. Vão, assim,

---

(26-A) Octavio da Costa, Eduardo estudando uma comunidade negra do Brasil, visualizou, indiretamente, a necessidade de um estudo que abarcasse os dois aspectos do problema, propondo a junção do ponto-de-vista comparativo com um ponto-de-vista que ele chama funcionalista. Nesse trabalho — aliás excelente — ele afirma: "O primeiro inclui um estudo das origens tribais desses contos (refere-se a contos de origem africana coligidos na comunidade estudada), das razões por que se conservaram, das modificações que sofreram aqui no Brasil e a comparação desse material com o folclore negro de outras partes do Brasil e do continente americano. O segundo compreende um estudo do papel que esses contos desempenharam na vida do grupo e das suas relações com outros aspectos de sua cultura" (Costa Eduardo, Octavio da: "Aspectos do Folclore de uma Comunidade Rural", *in* "Revista do Arquivo Municipal", Ano VIII, Vol. CXLIV, novembro/dezembro, 1951, pp. 14/15).

O equívoco de Octavio da Costa, Eduardo, segundo pensamos, é querer fazer esse estudo separadamente, sem ver a impossibilidade de destacar-se um aspecto do outro. Desta forma, ele chegou no limiar de uma visão dilética do problema, porém não compreendeu a interdependência dos fenômenos, e, no caso particular, a impossibilidade de ter-se um conhecimento da sua essência dinâmica separando-se elementos que formam uma unidade, embora, como toda unidade, contraditória.

(27) Costa Lima, Vivaldo da: "O Conceito de 'Nação' nos 'Candomblés' da Bahia", Dakar, 1974 (mimeografado).

Scanned by TapScanner

perdendo a sua *especificidade*. Ao mesmo tempo que tal fenômeno acontece, em outros níveis, diversos outros grupos específicos se formam, frutos de outras contradições e recomeçam o ciclo. É uma interdependência/intermitência dialética e contraditória que se verifica entre esses grupos e a sociedade competitiva que procura, ao marginalizá-los socialmente, desorganizando ou branqueando esses grupos, tirar-lhes o seu papel de resistência e transformá-los em apêndices das classes dominantes. Há um intercruzamento de valores entre esses grupos negros e os da sociedade *branca*, terminando, quase sempre, ou pela sua dissolução, ou por um processo de subordinação desses grupos, econômica, cultural e ideológica, aos estratos dominantes da sociedade. Acresce notar que, nesse processo, muitos membros dos grupos específicos em processo de desintegração ou *branqueamento* se destacam exigindo a manutenção dos antigos valores, travando-se uma luta intragrupal muitas vezes intensa.

Até que ponto as instituições e grupos de pressão da sociedade global exercem influência sobre esses grupos específicos negros e até que ponto eles resistem como podem? Isto é assunto para pesquisas que mostrarão, em cada caso particular, como os negros nessas situações usaram e usam os seus valores culturais de origem para se fecharem e/ou resistirem. Por outro lado, há a tendência, cada vez maior, das estruturas de poder exigirem a institucionalização desses grupos — especialmente os religiosos —, através de medidas reguladoras e fiscalizadoras. Até que ponto essa constelação de forças compressoras contribui para a destruição ou degradação da função de resistência social desses grupos, modificando-lhes, inclusive, o papel? Até que ponto essas medidas não atingem o prestígio dos seus dirigentes, especialmente nos grupos religiosos, candomblés, tendas de umbanda, etc.? Os *status* de prestígio dos seus dirigentes até que ponto são afetados internamente por terem de obedecer a essas exigências? As medidas fiscalizadoras, licenças, alvarás, etc., não abalarão o mundo mágico do candomblé? Os *status* de prestígio dos pais e mães-de-santo não teriam diminuído com a interferência regularizadora por parte das instituições da sociedade de classe? Ou não? Será que a repressão policial, como havia antigamente, não era um elemento que produzia a solidariedade grupal? Será que a própria magia não se consolidava à medida que eram necessárias medidas mágicas para combater-se as forças coatoras e profanas da sociedade "branca"? Será que atualmente os chefes de terreiros, ao institucionalizarem as suas casas, não perderam muito do papel todo-poderoso de sacerdotes, passando a ser encarados como meros administradores das casas de culto? São perguntas que somente poderão ser respondidas após pesquisas que objetivem esclarecer o assunto.

Pelo menos em São Paulo, segundo nossas pesquisas pessoais, os candomblés e tendas de umbanda, ao se registrarem na Delegacia de Costumes e serem obrigados a preparar atas, levar relatórios das suas atividades, etc., sofrem um desgaste de prestígio visível. Muitas vezes, como vimos no Candomblé Afro-Brasileiro de Ogum, da mãe-de-santo Elizabeth, em São Miguel, eles não têm as condições intelectuais necessárias para cumprir essas exigências. Recorrem, muitas

Scanned by TapScanner

vezes, a elementos de fora do candomblé para a execução dessas tarefas que passam a ter uma importância tão grande como a do pai-de-santo, no terreiro. Isto não terá influência na estrutura do terreiro e no prestígio do sacerdote? Será que a divisão nesses terreiros entre o sagrado e o profano é tão rígida que os sacerdotes permanecem com o mesmo prestígio apesar dessa interferência? Não haverá uma diminuição de prestígio da mãe-de-santo que, por exemplo, não recorre mais a rituais mágicos e ao recurso da ilegalidade para funcionar, mas sujeita-se a todos os preceitos exigidos pelas autoridades como maneira de poder exercer as suas funções sagradas? E os orixás, onde estão? E a força mágica do terreiro, onde está? (28)

A primeira vez que, em São Carlos, fomos ao Centro de Umbanda Caboclo Viramundo, encontramos, inicialmente, certa resistência do seu chefe, Geraldo. Depois dos primeiros contactos, porém, ele nos informou que a sua tenda era a mais antiga da cidade, funcionando há vinte anos. Apesar da tenda ser freqüentada predominantemente por pretos e mulatos, ele se mostrava orgulhoso da "segurança" que podia oferecer aos seus freqüentadores. Mas não era pela sua força de sacerdote ou dos santos do Centro. Chamou-nos ao lado e nos informou que podíamos freqüentar o terreiro com tranqüilidade porque ele era muito amigo de inúmeros policiais, tendo garantida, por isto, a sua tranqüilidade. Afirmou-nos, ainda, que muitos policiais o freqüentavam, necessitando dos seus *serviços*.

Isto que ele nos confidenciou não poderia abalar a confiança e a fé dos seus freqüentadores? E não estará aí o motivo da força de Exu no movimento quimbandista, não institucionalizado e perseguido?

5) — UM EXEMPLO DE DEGRADAÇÃO

O nascimento, desenvolvimento e decadência das escolas de samba cariocas devem ser estudados, vendo-as como *grupos específicos* de resistência negra, que foram, paulatinamente, através de uma injeção de valores *brancos* no seu centro (ao perderem a consciência da sua *especificidade*), transformados, apenas, em *grupos diferen-*

---

(28) No terreiro do candomblé da mãe-de-santo Elizabeth, no bairro de São Miguel (São Paulo), tivemos oportunidade de ver o alvará de funcionamento emoldurado e colocado ao lado esquerdo do altar, numa moldura de tamanho e feitio idênticos à do Bom Jesus da Lapa, que ficava ao seu lado direito e na mesma altura. Parece-nos de importância o fato, pois o altar do candomblé é para as divindades apenas. No particular, este a que estamos nos referindo já se encontrava num adiantado processo de sincretismo com a Umbanda. O fato que registramos não seria uma forma inconsciente de sacralizar as forças institucionalizadas que lhe davam proteção? Parece um caso de transferência de papéis do plano profano para o sagrado. Neste caso específico, de um terreiro de candomblé já em franco e adiantado processo de sincretismo, o fato poderá ser atribuído exatamente a esse momento de transição sincrética e reflexo da desintegração dos valores mágicos anteriores e sua substituição por outros, nos quais está incluída a sociedade institucionalizada.

Scanned by TapScanner

ciades. Os moradores dos morros, desde o fim da escravidão, criaram inúmeros grupos que se organizavam em vários níveis, objetivando fins diversos. Dentro da situação social concreta em que se encontrava, que era a de *marginalidade*, o "negro do morro" tinha de organizar-se para que, dentro da situação que lhe impuseram, pudesse sobreviver e praticar uma série de atividades que o preservariam de um estado de anomia total. Desta forma, a música popular do morro, o samba, com vistas a uma festa de asfalto (o Carnaval), serviu de elemento aglutinador para que a escola de samba se organizasse. Tendo, inicialmente, a função de lazer (29) ela criou pólos dinamizadores em diversos segmentos de moradores do morro, fazendo-os entrar num processo de participação como *grupo específico*. Formou-se, assim, um grupo hierarquizado, e, ao mesmo tempo, grupos de trabalho — desenhistas, costureiras, decoradores e músicos — cujas atividades estavam centradas na escola de samba. Do ponto de vista de hierarquia interna, surgiu o mestre-sala, a porta-estandarte, etc., que adquiriam *status* específico dentro da organização. Além disto, elas surgiam como ato de afirmação de uma contracultura que se opunha à das elites e que representava, através dos sambas de enredo, da coreografia, das alegorias, de forma simbólica, os valores do morro que desfilavam durante o carnaval na cidade branca. (30)

---

(29) Edison Carneiro assim define *escola de samba*: Chama-se *escola de samba*, atualmente, uma associação popular que tem por objetivo principal a sua apresentação, como conjunto, no carnaval carioca. Outrora era o ponto de subúrbio do morro — como o Terreiro Grande do Salgueiro — onde os seus habitantes se reuniam para suavizar, com a música, as durezas da vida.

O nome de *escola* decorre, não somente da popularidade de comando dos tiros-de-guerra, como da circunstância de se *aprender* a cantar e dançar o samba. Esta última palavra, corruptela de *semba*, a umbigada com que se transmite a voz de dançar no samba de roda, — o *batuque* angolense conhecido em Pernambuco, em São Paulo e especialmente na Bahia, — passou a designar a música urbana herdeira do lundu e da modinha, impregnada dos ritmos fundamentais africanos. Com efeito, durante muitos anos, as canções das escolas compunham-se apenas de um estribilho ou refrão, sobre o qual se improvisava (*versava*), enquanto o solista, exercitando a sua iniciativa, sapateava, deslizava ou rodopiava sambando. O grupo constituía-se, deste modo, numa *escola* de samba. Com a experiência de cerca de 30 anos, as escolas maiores começaram a apelidar os seus componentes de *acadêmicos* e *normalistas* do samba" (Carneiro, Edison: "A Sabedoria Popular", Rio de Janeiro, INL, 1957, pp. 113/14).

(30) Entendemos por *contracultura* movimentos ou atitudes culturais que, a partir de uma realidade social conflitiva, refletem, embora em termos apenas de *elementos* não sistematizados o pólo oprimido dessa realidade. Desta forma, em todas as sociedades divididas em classes, há uma cultura erudita, clássica, e uma outra que, embora manifestando-se de forma não sistematizada, por ser a expressão de estratos e/ou classes que se encontram oprimidos social e culturalmente, refletem, como maior ou menor grau de objetividade, essa contradição, a partir do seu anseio de *devir*. Querer ver-se a *contracultura* como manifestação de camadas letradas da burguesia angustiada é não acreditar na criatividade do povo neste particular. É um estereótipo burguês que Georges Lapassade e René Lourau ("As Chaves da Sociologia", Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972), querem impingir como contestação social autêntica. Por isto, eles escrevem que "as classes sociais excluídas da cultura e do conhecimento por sua situação de exploração não podem revoltar-se contra alguma coisa que não possuem". Os autores, numa posição sociologicamente elitista e que descamba no irracionalismo, vêem os termos *cultura* e *conhecimento*

Scanned by TapScanner

Todos esses elementos conjugados levaram a que se criasse um espírito de grupo competitivo entre as diversas escolas e uma conseqüente auto-afirmação negra nessa competição. Assim, o morro se representava no asfalto. Os figurantes das diversas escolas, durante o carnaval, ao desfilarem, realizavam *catarticamente* o seu desejo de participação social, de dominar a cidade branca. Édison Carneiro, analisando a sua origem, escreve acertadamente que "todas essas escolas durante o carnaval, costumavam 'descer o morro' a fim de realizar evoluções na Praça Onze, cantando sambas alusivos a acontecimentos nacionais ou locais, no domingo ou na terça-feira gorda. Os grupos tinham, naturalmente, no começo, uma unidade precária — as mulheres preferiam fantasiar-se de baianas, os homens trajavam pijamas de listras, macacões ou camisas de malandros, o chapéu de palha caído sobre os olhos, sem ordem nem lei". (31)

Simbolicamente sem ordem nem lei. Eram, assim, os valores negros — do negro marginalizado — que saíam das áreas de marginalização e se integravam, durante a festa, na coletividade, voltavam ao centro do sistema, adquiriam, de modo simbólico, o *status* negado. Como vemos, alegoricamente, era a dominação da cidade pelos habitantes do morro, através da sua organização e da sua contracultura.

Era o morro, a marginalidade periférica e não vista pelo centro durante o ano, que vinha ocupar a área branca decisória e a dominava. Todos aqueles que olhavam o negro do morro como desordeiro, viam-no organizado; os que o tinham como analfabeto e ignorante, ouviam e aceitavam os seus sambas de enredo. Finalmente ele, através da organização que lhe custara sacrifício, dinheiro, tempo e paciência, dominava a metrópole. Por outro lado, as instituições ou órgãos que o oprimiam e/ou perseguiam no morro, agora estavam ao seu serviço: a polícia que o prendia, abria alas para que a escola desfilasse.

O Carnaval era, assim, sociologicamente, uma festa de integração, mas, especialmente, um ato de auto-afirmação negra. Nesses dias, o branco era o repelido, não ele. Era o ridicularizado porque não sabia sambar. O proibido de desfilar na escola de samba. Naqueles quatro dias, quando as escolas de samba estavam no seu

---

como simples reflexos do aprendizado universitário, sem verem qua a cultura transcende muito ao eruditismo, pois é a representação de tudo aquilo que o Homem cria para poder manter-se e desenvolver-se como ser social. O que se está fazendo ultimamente (e nisto a influência negativa de Sartre é incontestável) de modo especial entre certos estratos ou segmentos que se alienaram da luta de classes, é elevar-se o irracionalismo ao nível de cultura revolucionária.

Para nós a *contracultura* nasce exatamente daqueles que não têm possibilidades de adquirir uma cultura tradicional, mas se projetam como seres que necessitam dominar ou transformar a Natureza e a sociedade, e, neste processo dialético, criam meios de expressão, técnicas de domínio e símbolos e valores que os preservam e os elevam até ao nível de poderem assimilar, na prática, uma cultura dinâmico/radical. Nos países de capitalismo dependente é impossível que se admita a possibilidade de a classe operária e a massa camponesa adquirirem uma cultura tradicional erudita para, posteriormente, assimilarem uma cultura dinâmico/radical a fim de contestarem a primeira.

(31) Carneiro, Edison: "A Sabedoria Popular", INL, Rio de Janeiro, 1957, p. 117.

Scanned by TapScanner

esplendor e conservavam a sua especificidade, as situações se invertiam, e o negro do morro, o favelado, o perseguido pela polícia, tinha, simbolicamente embora, um papel completamente diferente, dentro da estrutura da escola, daquele que ele desempenhava fora. Quem fazia a seleção era ele e não o branco: "quando branco entra na escola, estraga tudo". Os valores se invertiam e o negro era o dominador e não o dominado.

Do ponto de vista organizacional, a escola de samba representava a forma através da qual o negro se defendia da sua situação de marginalizado, ao nível quase extremo de simples preservação biológica.

Do ponto de vista cultural mais geral, a escola de samba surgiu no momento em que a sociedade brasileira fazia uma revisão dos seus valores, procurava rever posições culturais e políticas em conseqüência de uma série de conflitos estruturais já bastante estudados. A Semana da Arte Moderna, de São Paulo, é de 1922 e realizou-se no Teatro Municipal; as primeiras escolas de samba começam na década de vinte, nos morros de favelados cariocas. Não é uma coincidência: é uma convergência. Enquanto a cultura dominante se auto-afirmava com o modernismo, procurando suprir o descompasso entre a nossa realidade e a cultura das elites, a cultura popular punha na rua a escola de samba, num transbordamento do negro do morro, pois ele já não se continha mais nos seus grupos específicos religiosos e tradicionais, ou nos pequenos cordões ou ranchos carnavalescos. Vinha para o asfalto, exibir a sua contracultura.

O negro, desta forma, não via o carnaval apenas como uma festa, como o branco a vê. Era o momento mais importante da sua vida, do ponto-de-vista de auto-afirmação social.

Estas são — segundo pensamos — as causas mais relevantes que deram uma vitalidade tão grande às escolas de samba. Por outro lado, a sociedade *branca* sentiu essa potencialidade organizacional e cultural das escolas de samba, e, concomitantemente, a necessidade de transformá-las em complementos do carnaval oficial, colocando-as como simples *objetos*. Objetivando isto, corrompeu-as através de formas sutis de institucionalização, fazendo-as, hoje em dia, simples atrações turísticas para estrangeiros, pois até a pequena burguesia e a massa operária dos subúrbios cariocas não têm mais condições de vê-las desfilar.

Desaparecido o conteúdo que lhes deu vitalidade, elas passaram por um processo de *branqueamento social*, não apenas na sua apresentação que descambou no colossalismo quantitativo, mas também nas próprias normas de conduta, nos objetivos dos seus organizadores, de grande número dos seus participantes e na sua própria sub-ideologia. Assim, aqueles motivos sócio-psicológicos que deram dinamismo interno e capacidade organizacional às antigas escolas, foram substituídos por uma burocracia profissional oportunista, ligada, por necessidade de manter o colossalismo antipopular exigido pelos *mass-media* e instituições governamentais, às estruturas de poder.

Scanned by TapScanner

Retratando, muito bem, este processo de decadência, assim falou Candeia, compositor da Portela:

— "No início desta 'invasão' (branca) de certa forma era controlada. Me lembro que a Mangueira só permitia que o pessoal que não fosse da escola só entrasse na quadra após a meia-noite, porque antes era ensaio mesmo, visando o desfile. Depois, ficou incontrolável".

E prossegue:

— "Principalmente porque quem pagava o ensaio se achava no direito de participar e o ensaio de escola acabou virando baile de carnaval. Hoje, mestre-sala e porta-bandeira já não ensaiam, porque a quadra foi invadida por gente que não tem nada que ver com o samba, não sabe sambar e na quadra já não se samba mais. Nem na Avenida."

E conclui Candeia:

— "As alegorias atuais representam uma falsa cultura, são feitas por gente de fora, profissionais. Acho que as alegorias de uma escola deveriam ser representativas de uma cultura própria, obrigatória do afro e indígena. O barroco sofisticado não tem nada que ver com escola de samba e precisa ser eliminado. Me lembro do tempo em que as alegorias da Portela eram feitas por Lino Manuel dos Santos, que é carpinteiro, e por Joacir, que é pedreiro. Isso, sim, é que é válido. Bacana é o crioulo do morro criar seu próprio desfile, sua própria arte. As fantasias precisam ser menos luxuosas e mais autênticas, também feitas pelo pessoal da escola". (32)

Mas, apesar dessa luta intragrupal o processo de degradação das escolas segue um ritmo avassalador. (32-A)

Esse processo de degradação veio transformá-las em grupos apenas diferenciados pela sociedade global. A luta interna entre os elementos "conservadores" — tão bem retratada por Candeia — e aqueles que

---

(32) Entrevista concedida ao jornal "Crítica", Rio de Janeiro, Ano I, n.º 29, 1975.

(32-A) Uma prova de que as *escolas de sambas* perderam aquele *ethos* que as transformavam em grupos *específicos* são as declarações de Martinho da Vila sobre o assunto: "Olha, esse negócio de escola voltar à origem já era, porque não se vai mais conseguir mesmo. Você quer um exemplo? Compositor, antes, fazia o samba para a escola cantar, para ver todo mundo levar seu samba para a avenida. Hoje, compositor faz samba pequeno, diferente, comercial, porque sabe que só assim vai gravar. Ele quer é faturar. Não importa que o samba-enredo esteja sendo deturpado."

Diz ainda Martinho que "escola de samba virou meio de promoção pessoal. Durante o carnaval, qualquer diretor de samba tem acesso ao governador, ao palácio e há muito interesse em jogo para permitir que as escolas voltem ao que já foram um dia. Até sambista já não tem mais 'camisa'. É de quem pagar mais. Hoje, quem paga melhor, leva o melhor mestre-sala e a melhor porta-bandeira. Tem até preço de passe. (...) Pode acontecer até mesmo de escola de samba virar veículo de propaganda, patrocinada por empresas. Na hora em que uma escola dessas estiver no sufoco e abrir as pernas, não vai ter quem segure. Pode ser que as grandes não cedam, por enquanto. Mas, quem garante isso a longo prazo?" (*In* "Vida e Morte das Escolas de Samba", entrevista a Sérgio Macedo, "Crítica", Rio de Janeiro, Ano I n.º 29, 1975).

Scanned by TapScanner

assimilaram a ideologia dos extratos *brancos* deliberantes e que aliam essa ideologia à obtenção de compensações materiais, mostra como esses grupos inferiorizados, que chegam a ser *específicos*, se, em determinado momento não assimilarem uma ideologia dinâmico/radical totalizadora, tendem, mais cedo ou mais tarde, a serem envolvidos pela sociedade abrangente que os coloca a serviço dos seus interesses. A trajetória histórico-social da organização do negro nas escolas de samba vai desaparecendo por força de uma manipulação, de fora para dentro, de elementos estranhos à escola.

Além desses fatores básicos de degenerescência, outros surgiram em níveis menos relevantes, como, por exemplo, a sua utilização por artistas de rádio e TV, empresários, donos de *shows*, políticos, pregadores religiosos e outras pessoas, que procuram tirar proveito artístico, comercial, publicitário ou religioso das escolas. "E os donos da bola — escrevem Francisco de Vasconcelos e Mario Pedra — outrora perseguidos e amesquinhados, incharam de vaidade, ao verem seus barracos, agora transformados em palácios, serem procurados com tanta insistência por aquelas figuras de proa de rádio, tevê, *show*, teatro, até por *misses* já no ostracismo, mas sempre *misses*, por pintores, arquitetos, escultores e mesmo historiadores de nomeada, que apareciam parecendo que vêm dar mais brilho e projeção às agremiações, zelando até pelo seu patrimônio cultural, quando na verdade, vêm em busca de grossa publicidade gratuita, muitas vezes até remunerada, contrariando todas essas regras do negócio e, o que é pior, propositadamente ou não, contribuindo aceleradamente para o desvirtuamento e desmantelamento do verdadeiro samba". (33)

Outras razões que não têm nada a ver com as motivações sociopsicológicas e culturais que fizeram nascer as escolas de samba cariocas, estão transformando-as, paulatinamente, em apêndices da Riotur e os negros estão sendo transformados, novamente, em objetos para divertimento do branco. Perdida aquela função inicial de auto-afirmação do negro do morro, foram as escolas de samba transformadas em simples segmentos diferenciados que compõem o programa do carnaval oficial da cidade do Rio de Janeiro.

---

(33) Vasconcelos, Francisco de, e Pedra, Mário: "No Mundo do Samba" (Da Conservação das Escolas de Samba no Futuro), Petrópolis, 1969, p. 9.

Scanned by TapScanner

CONCLUSÕES

Os grupos específicos negros não conseguem criar uma ideologia dinâmico/radical porque os *status* dos seus membros são específicos para o grupo, porém diversificados na sociedade global. Por isto, não refletem a essência das contradições mais abrangentes e profundas. Formados por pessoas de *status* diferentes e que se organizam especificamente, em decorrência de determinada *marca* inferiorizadora que os diferencia dos estratos dominantes, eles não podem refletir essas contradições senão parcialmente. Na medida em que seus membros vão adquirindo uma ideologia mais globalizadora e dinâmica, que reflete essas contradições mais generalizadas, vão assimilando, em primeiro plano, a ideologia da classe a que pertencem, vão a ela se incorporando como seus membros conscientes. Passam, então, a interpretar a sua *marca* como sendo uma racionalização criada pelos estratos superiores "brancos" e deliberantes, com o objetivo de conservar os membros desses grupos específicos negros sob controle. Mas aí ele não se sente mais só, e, por isto, com necessidade de organizar-se separadamente. Uma força social muito mais forte aparece diante de si, para dinamizar a sociedade: a classe oprimida a que o membro de cada grupo específico pertence. Então, ele consegue adquirir consciência dinâmica e operacional da sua posição na sociedade competitiva, e passa a funcionar em um nível organizacional e ideológico mais elevado.

Dificilmente, por estas razões, um grupo específico, *como grupo*, consegue esta passagem qualitativa. No entanto, ele permite que os seus membros dêem o primeiro passo rumo a uma visão autoconsciente da realidade estrutural existente e emergente.

A partir daí, os membros que visualizaram a sua classe como a unidade fundamental — estrutural e dinamicamente — colocam em segundo plano os grupos específicos aos quais pertencem e passam a viver a realidade, o dinamismo e as lutas da sua classe. Não mais como *negro*, mas como operário, assalariado agrícola, meeiro, etc. Sua consciência passa a exigir uma *praxis* dinâmico/radical: uma posição política.

Esses grupos específicos negros são, portanto, patamares que impedem o processo de marginalização total do negro na atual sociedade brasileira; criam, assim, sub-ideologias que refletem, parcialmente, aspectos da contradição fundamental da ordenação social com-

Scanned by TapScanner

petitiva, e se inserem em um pensamento subjacente. Mesmo aceitando a atual ordem social elas refletem, ao mesmo tempo, outras contradições intermediárias que advêm da contradição mais importante.

Em face disto, o negro barrado de múltiplas formas e em diversos níveis, no processo de integração racial e social na sociedade "branca", deriva essa barragem organizando-se em grupos específicos que, com raras exceções, impedem a participação nos seus quadros, de elementos de outras etnias que circulam na faixa da pobreza. Esses grupos, por sua vez, criam, também, uma sub-ideologia de defesa contra essa barragem "branca". Mas a sociedade global consegue, na maioria das vezes, influir e injetar a sua ideologia nesses grupos que, desta forma, perdem a sua especificidade, passando a ser apenas diferenciados pelos "brancos". Por isto mesmo, a ideologia dos estratos dominantes e deliberantes penetra nessas organizações, refletindo-se essa penetração numa tentativa de *branqueamento* do grupo. Nesse processo, ao tempo em que os seus valores específicos se diluem, outros valores são-lhe injetados e ele termina a sua trajetória como uma peça auxiliar da sociedade "branca", no nível de manter o preconceito de cor na base da filosofia muito comum nos Estados Unidos de "iguais, mas separados".

As sub-ideologias que esses grupos criam, circulam nas camadas e segmentos negros, dando-lhes alimento ideológico, mas, ao mesmo tempo, modificam-se gradualmente sob pressão das idéias dominantes. Mesmo assim, como a contradição social continua, quando um grupo específico negro se dilui ou se agrega, por *branqueamento* a elementos ou instituições das estruturas de poder, outros grupos se formam, elaboram nova sub-ideologia que pode ser religiosa, política, recreativa, cultural, etc. É, portanto, um processo dialético no qual as contradições se expressam nos seus diversos níveis de profundidade.

Finalmente, a conscientização desses grupos, por ser limitada estruturalmente pelo tipo das sub-ideologias criadas, tende a ser transformada, na medida em que assimilam os valores "brancos". Mas, em face de permanecer atuando a contradição fundamental da sociedade competitiva, eles se reorganizam, em outros níveis e planos, e, neste processo contraditório, alguns dos seus membros adquirem consciência do problema social global e se incluem em outras organizações mais radicais, capazes de englobar o problema do negro no mesmo nível das classes oprimidas de um modo geral, na sociedade capitalista.

Vemos, portanto, que os grupos específicos negros, de qualquer condição, surgem e desenvolvem-se em contradição com a sociedade competitiva que os envolve. Essas contradições variam: a) — no tempo; b) — no espaço; c) — em intensidade.

Durante o tempo de existência desses grupos, o grau de intensidade de interação ou fricção com a sociedade abrangente faz surgir uma sub-ideologia grupal que fornece a eles o *ethos* que os dinamiza e, ao mesmo tempo, os mantém unidos. Esse *ethos*, no entanto, tende a, com o passar do tempo, sofrer um processo de diferenciação, em conseqüência do maior poder da ideologia dominante na socie-

Scanned by TapScanner

dade global. Isto leva a que esses grupos assimilem, cada vez mais, a ideologia dos estratos deliberantes e estruturas do poder e percam, em contrapartida, elementos da sub-ideologia que elaboraram no seu processo de emergência e cristalização. A penetração dessa ideologia leva esses grupos a se diluírem ou se transformarem em apêndice das classes dominantes.

Essa trajetória degenerativa faz, no entanto, surgir uma resistência intragrupal daqueles membros que não aceitam a transformação e reagem contra o fato, criando escalões de contestação, de "volta ao passado", de regresso aos "bons tempos" do grupo. São movimentos "conservadores" que procuram resguardar esses grupos da influência da sociedade. Esses elementos que se organizam dentro desses grupos quase sempre terminam por serem derrotados pelas correntes integrativas que têm ao seu favor a força material e ideológica das classes dominantes. São, portanto, movimentos abortados dentro do grupo. Isto, porém, não impede que, muitas vezes, esses elementos derrotados saiam e criem novos grupos que se organizam objetivando manter a "pureza inicial". E inicia-se um novo ciclo evolutivo desse grupo específico emergente.

Uma série de grupos específicos negros, atualmente, está passando por este processo de deterioração das suas matrizes sociais e culturais. Podemos destacar, no particular, as escolas de samba do Rio de Janeiro (1) e os candomblés da Bahia, atualmente *branqueando-se* através da sua institucionalização. Mas, ao tempo em que isto se verifica, outros grupos ou movimentos se fundam ou emergem no interior do próprio grupo que se *branqueia*, e passam a organizar os negros para que não se marginalizem ou caiam em estado de anomia. Esses novos grupos específicos procuram fugir à condição de simples folclore vivo, objeto passivo, expressando este sentimento em movimentos como a quimbanda.

A quimbanda, pelas suas limitações estruturais de ideologia religiosa, será possivelmente, em determinado prazo, superada por outro

---

(1) Parece que esse processo de degradação das escolas de samba que se estão transformando em simples objetos da sociedade "branca", não é apenas carioca. Sem abordarmos o problema da Capital paulista, queremos citar o exemplo do Clube Flor de Maio de São Carlos, sobre o qual estamos elaborando os resultados de uma pesquisa. Ouvimos da organizadora da escola que ela desfila com "essa gente da raça que não presta", para proporcionar um espetáculo aos brancos. Afirmou-nos, inclusive, que, antes dos desfiles, obriga todos os negros da escola a tomarem banho, porem talco e desodorante porque, de outra forma, "ninguém agüenta". Enfatizou, mesmo, que, depois do desfile, quando os negros não tomam banho, reclamam que os brancos não deram atenção à escola e se retiraram. Ela afirmou sobre isto: "não é preconceito que o branco tem não. É que ninguém tem obrigação de sentir fedor de negro". A escola está-se distanciando, cada vez mais, da Diretoria do Flor de Maio e no ano em que recebemos este depoimento (1975), desfilou contra a vontade do Presidente, a pedido do diretor da Comissão de Turismo local. A verba para fantasias e outras despesas foi fornecida totalmente pela Comissão de Turismo. Convém acrescentar que os negros que desfilam na escola, na sua esmagadora maioria, não fazem parte dos quadros sociais da entidade, mas são recrutados nos bairros de Sta. Isabel e Tijuco Preto para o carnaval, épocas, em que a escola tem necessidade de desfilar em alguma festa pública, ou a convite de algum prefeito de município vizinho. Aí, ela se desloca a fim de participar das festividades.

Scanned by TapScanner

movimento cuja estrutura e morfologia não podemos prever ainda, e que sairá de um grupo já formado, em processo de *branqueamento*, ou se manifestará em um grupo ainda não existente. Mas nesse processo dinâmico muitos negros, ao passarem pela experiência organizacional dos seus grupos específicos, adquirem uma consciência mais realista e ingressam em movimentos dinâmico/radicais que procuram reformular e solucionar o problema das relações interétnicas através de parâmetros muito mais abrangentes.

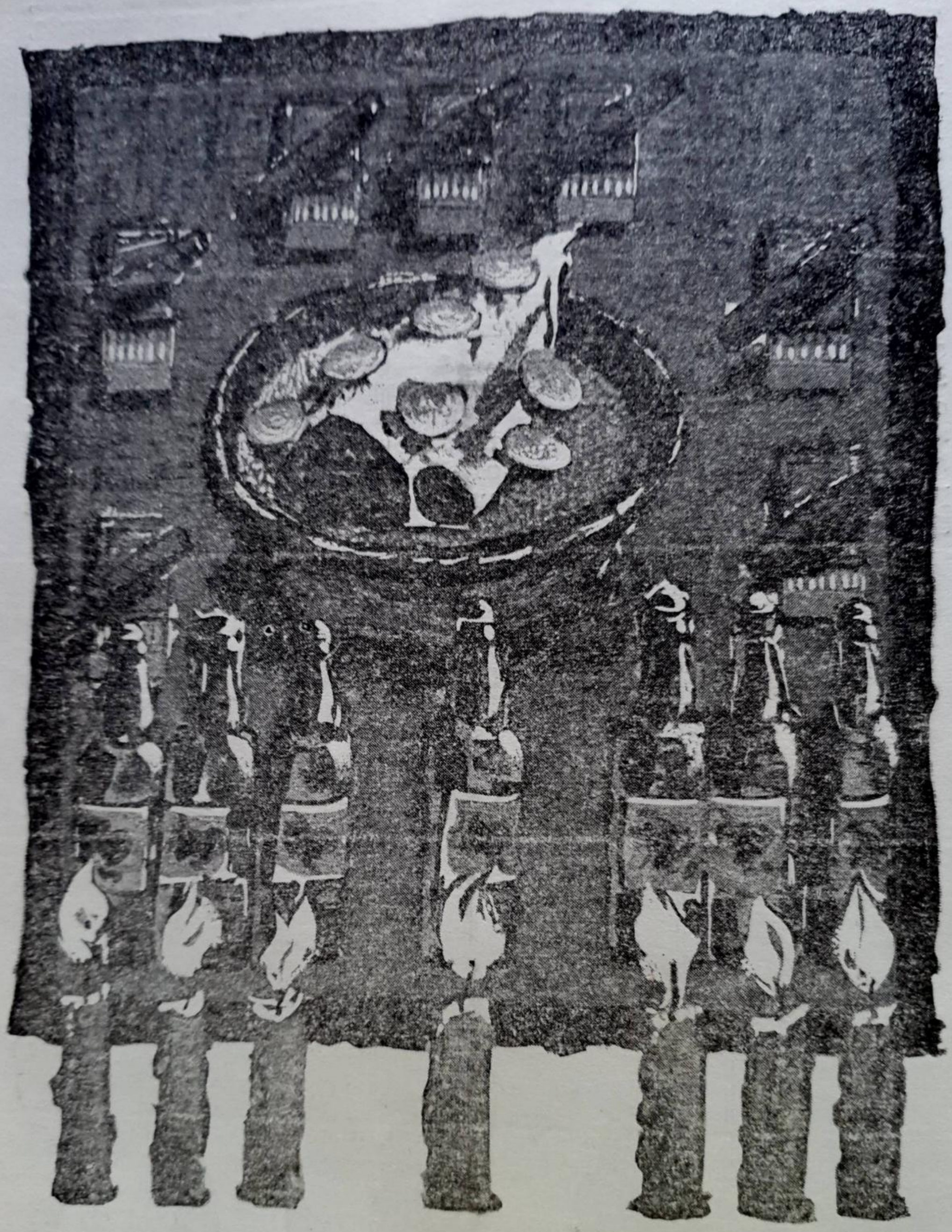
A trajetória desses grupos específicos no contexto da sociedade competitiva poderá ser vista através de movimentos de dominação e subordinação, integração, desintegração, alienação e competição e conflito.

Dentro desses tipos de relação fundamentais com a sociedade estratificada eles estabelecem, também, tipos de relações intragrupais que dinamizam as suas estruturas e dão-lhes capacidade de resistir às forças desintegrativas. Ao mesmo tempo, os seus *status* grupais criam condições para que, com a formação de uma hierarquia interna, a coerção seja suficiente no sentido de mantê-los como específicos. No entanto, concomitantemente, os elementos dos estratos dominantes procuram criar forças que atuam desintegrativamente contra esses grupos, o que muitas vezes conseguem.

Passistas de Escolas de Samba — 1977.

Scanned by TapScanner

Despacho para Exu Tranca Rua — cidade do Rio de Janeiro, 1977.



Scanned by TapScanner

APÊNDICE

UMBANDA E RELIGIÃO

É com a mais pura das intenções que recorro a todos os umbandistas do Brasil, a fim de que, unidos, possamos demonstrar ao público o nome sagrado da nossa religião: Umbanda.

Umbanda, religião afro-brasileira, ciência oculta ou magia branca, são os nomes que se lhe são cabíveis. Entretanto, é necessário que tenhamos cuidado para não cairmos em abismos, como sói acontecer com pessoas as quais por suas responsabilidades próprias, atiram-se em precipícios por fazerem das suas Tendas, verdadeiras malocas comerciais, extorquindo do povo menos compreendido vultosas importâncias, ora em dinheiro, ora através de presentes.

É necessário, portanto, que de vez por todas acabemos com esses falsos umbandistas que, utilizando o sagrado nome de umbanda, fazem de Tendas verdadeiros picadeiros a fim de iludir com trabalhos e promessas fantásticas aos mais ingênuos e infelizes que os procuram nos momentos angustiosos.

Sinto-me revoltado quando, lendo qualquer jornal ou revista, deparo com o nome da nossa querida seita atirado à lama por indivíduos irresponsáveis, charlatães e mesmo falsos umbandistas. O verdadeiro filho de Umbanda é simples e humilde, sendo jamais capaz de fazer qualquer trabalho fantástico ou prejudicial; por ser ele médium fiel aos seus deveres, é conhecedor seguro de seu retorno, ou seja, dos castigos de Deus, pois quem com ferro fere com ferro será ferido!

E a você leitor, conhecedor ou não das leis de Umbanda, acredite: — dinheiro é moeda para comércio e nunca foi material de religião alguma, nem o será jamais. A felicidade divina, a saúde, o amor e a verdadeira caridade, são concedidos gratuitamente por Deus, de acordo com os nossos merecimentos, e a este magnânimo presente, não há dinheiro que pague! Presentes materiais, estes servem unicamente para envaidecer aos nossos médiuns, que não lhe fazem favor algum, mas sim cumprem tão-somente sua missão pelos seus dons mediúnicos.

Umbanda — seita dos desesperados, dos compelidos pela sorte, seres que só procuram esse alvadio abrigo espiritual quando atinaram que ele significava o seu último resquício de salvação, muitas vezes convictos de receberem repentinamente aquilo que seus próprios merecimentos lhes negam. Quando, ao acaso ou pela força da fé, e, neste caso, principalmente pela pujança de Deus, recebem alguma graça, negam tê-la recebido desta ou daquela Tenda de Umbanda.

Dou-lhes razão, por outro lado, por ser esta Tenda tão pura e, inversamente ser tão mal compreendida por ter em seus meios infiltrados tantos mistificadores que julgam-se proprietários dos dons mediúnicos de que são possuidores. Há também aqueles médiuns que por não conseguirem muitas vezes seus desejos, errôneos, nesta ou naquela Tenda, por encontrarem diante de sí um Babalaô ou Babá que lhes corta tais pretensões, tais médiuns, então, retiram-se maldizendo o lar que os acolheu nos piores momentos de sua vida, e, com tal procedimento, sujam o copo e o prato que lhes mataram a fome e a sede; são estes médiuns — perniciosos — que andam de Tenda em Tenda alimentando a esperança de conseguirem para si a chefia de alguma, e uma vez conseguido o seu intento, se transformam subitamente,

Scanned by TapScanner

de médiuns para Babalaôs e, o que é pior, na mór parte das vezes sem o adequado preparo espiritual, tão exigido e transcendentalmente necessário para tais metamorfoses.

Tornam-se, então, fracassados que utilizam o nome da Umbanda, unicamente para seus próprios interesses. No entanto, duram pouco, sendo considerados arrogantes e vaidosos, perdendo, assim, toda a freqüência popular, e finalmente acabam por cerrar as portas das Tendas que não foram absolutamente construídas para seus méritos, e sim por infâmia. Isto quando não são apresados pela polícia. Desse modo, mais uma vez é o nome da nossa querida religião conspurcado, voltando à baila através dos orgãos de publicidade, e peremptoriamente se vê lançado à lama por ter recebido o nome de Umbanda!

É de vital importância à humanidade, compreender um aspecto: Umbanda não é Quimbanda. A primeira é uma religião e não espelunca de charlatães, macumbeiros ou curandeiros. A propósito, cura é aplicável à medicina, à cirurgia, enfim, a todo o que diz respeito a obras medicamentosas exercidas por essa pletora de médicos. Estes, é óbvio e notório, tiveram grandes sacrifícios com o passar dos anos, através de estudos, experiências e muita força de vontade no afã de atingirem essa sublime profissão: ora, depois de tão ingentes esforços, esses indivíduos curam, quando a dilatação infindável da medicina os permitir a vontade divina para tanto concorrer séria e decisivamente.

Mas, e a Umbanda, a que tipo de cura se dedica? Esta cura os feridos da alma e as pústulas espirituais, e para tal empresa, se estriba na força da fé qual acontece com todas as religiões, as quais têm um único objetivo: amar a Deus sobre todas as coisas.

Um saravá carinhoso a todos os filhos de Umbanda, deste humilde Babalaô da Tenda Espírita de Umbanda "Cacique Bororó", com sede sita à rua Maria n.º 110 no ponto final do ônibus Parada Inglesa, cujas atividades são processadas às segundas e sextas-feiras das 20 às 22 horas.

Eduardo Cordeiro Lopes
— diretor espiritual —

(Este depoimento foi escrito especialmente para o presente trabalho).

Scanned by TapScanner

BIBLIOGRARIA GERAL

A

Andrade, Manoel Correia de: — Paisagens e Problemas do Brasil — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1970.
— A Terra e o Homem no Nordeste — Ed. Brasiliense — S. Paulo — 1964 (2.ª Edição).
Amado, Jorge: — Jubiabá — Ed. Martins — S. Paulo, 1974.
— Tenda dos Milagres — Ed. Martins — S. Paulo, 1969.
— Literatura dos Negros e Mulatos da Baía — in Revista do Arquivo Municipal — Ano IV — Vol. XLVIII — S. Paulo, junho, 1938.
Adotevi, Stanislas: — Negritude et Negrologues — Ed. Union Générale d'Editions — Paris, 1972.
Aristóteles: — A Política — Ed. Cultura — S. Paulo, s./d.
Arciniegas, Germán: — El Negro en la Lucha por la Libertad (mimeografado) — Dakar, 1974.
Azevedo, Thales de: — Cultura e Situação Racial no Brasil — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1966.
— Um Aspecto da Mestiçagem na Bahia — in Revista do Arquivo Municipal — Ano XI — Vol. CI — S. Paulo, março, 1945.
— Um Questionário sobre Estereótipos Raciais — in Sociologia — Vol. XIII — n.º 1, S. Paulo. março, 1951.
— Civilização e Mestiçagem — Ed. Progresso — Salv. — 1951.
Amaral, Luis: — História da Agricultura Brasileira — Cia. Editora Nacional — São Paulo, 1958 (2 vols.).
Amaral, F. Pompeu do: — Problemas da Alimentação Brasileira (Aspectos Médico-Higiênico-Sociais) — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1963 (2 vols.).
Aretz, Isabel: — Los Instrumentos Musicales Afroamericanos (mimeografado) — Dakar, 1974.
Alencastre, Amílcar: — Negritude e Autodeterminação: a Diáspora Negra — (mimeografado) — Dakar, 1974.
Ávila, Bastos de: — Antropologia Física — Ed. Agir — R. de Janeiro, 1958.
Araújo, Oscar Egídio de: — Enquistamentos Raciais — in Revista do Arquivo Municipal — S. Paulo — Ano VI — Vol. LXV — março, 1940.
Almeida, Fernando Mendes de: — O Folclore nas Ordenações do Reino — in Revista do Arquivo Público Ano V — Vol. LVI — S. Paulo, abril 1939.
Araújo, Heloisa: — A Dialética nas Ciências Sociais — in Revista de Cultura "Vozes" — Ano 66, Vol. LXVI — n.º 6 — Petrópolis, agosto 1972.
Anais do Arquivo do Estado da Bahia — Vol. 38 (Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835) — Salvador — janeiro/dezembro, 1968.
Anais do Arquivo do Estado da Bahia — Mesmo assunto — Vol. 40 — Salvador, 1971.
Abreu, J. Capistrano de: — Capítulos de História Colonial — E. Livraria Briquet — R. de Janeiro, 1954.
Antonil, André João: — Cultura e Opulência do Brasil — Ed. Progresso — Salvador, 1950.

Scanned by TapScanner

Alves, Henrique L.: — Artur Ramos e a Escola de Nina Rodrigues — in Revista Brasiliense — n.º 41 — S. Paulo maio/junho, 1962.

B

Bukahrin, N: — Tratado de Materialismo Histórico — Ed. Laemmert — R. de Janeiro, 1970.
Bonfim, Manuel: — A América Latina — Ed. A Noite — R. de Janeiro, s/d.
Bezerra, Daniel Uchoa Cavalcanti: — Alagados, Mocambos e Mocambeiros — Ed. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais — Recife, 1965.
Basbaum, Leôncio: — História Sincera da República — Ed. Livraria São José — R. de Janeiro, 1957.
Bastide, Roger: — As Religiões Africanas no Brasil — Ed. Pioneira — S. Paulo, 1972 (2 vols.).
— A Poesia Afro-brasileira — Ed. Martins — S. Paulo, 1943.
— Brasil, País dos Contrastes — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1959.
— La Reencontre des Dieux Africains et des Espirits Indiens — (mimeografado) — Dakar, 1974.
— Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-brasileiros — in Revista do Arquivo Municipal — Ano VIII — Vol. XC — São Paulo, 1942.
— Estudos Afro-brasileiros — in Revista do Arquivo Municipal — Ano X — Vol. XCVIII — S. Paulo, setembro/outubro 1944.
— Sociologia do Folclore Brasileiro — Ed. Anhambi — S. Paulo, 1959.
— O Estado Atual da Pesquisa Afro-americana na América Latina, in SÁRÉPEGBÉ, Salvador, Ano 1, n.º 2 — abril/julho, — 1975.
— Religiões Africanas e Estruturas de Civilização — in Afro/Ásia — Salvador, n.os 6/7 — junho/dezembro, 1968.
— Candomblés da Bahia (Rito Gege-Nagô) — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1961.
— e Fernandes, Florestan: — Brancos e Negros em São Paulo — Cia. Editora Nacional — São Paulo, 1959.
— e Fernandes, Florestan: — Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo — Ed. Anhembi — S. Paulo, 1955.
Biard, F.: — Dois Anos de Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1945.
Brandão, Geraldo: — Notas sobre a Dança de São Gonçalo do Amarante — São Paulo, 1952.
Barão do Rio Branco: — História do Brasil — Dep. de Cultura do Estado de São Paulo — s/d.
Bull, Benjamin Pinto: — Les Apports du Kimbundu au Brasilien — (mimeografado) — Dakar, 1974.
Boas, Franz: — Questiones Fundamentales de Antropologia Cultural — Ed. Lautaro — B. Aires, 1947.
Barnet, Miguel: — Biografia de un Cimarrón — Ed. Galerna — B. Aires, 1968.
Bernal, J.D.: — História Social de la Ciencia — Ed. Peninsula — Barcelona, 1964 (2 vols.).
Balandier, Georges: — Entretien sur les Problêmes Actuels de la Sociologie — in l'Homme et Societé, n.º 3 — jan/fev/março — Paris, 1967.
— Antropologia Política — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1969.
Batista Filho, Olavo: — Aspectos da Economia Açucareira no Século XVI — in Revista do Arquivo Municipal, S. Paulo, Ano V — Vol. LX — agosto, 1939.
Barbosa, Francisco de Assis: — A Vida de Lima Barreto — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1952.
Barreto, Lima: — Diário Íntimo — Ed. Mérito — R. de Janeiro/S. Paulo — 1953.
— Triste Fim de Policarpo Quaresma — Ed. de Bolso — R. de Janeiro, 1943.

C

Coluccio, Félix: — El Culto a San la Muerte — in Revista Venezuelana de Folklore — Caracas — n.º 6 — outubro 1975.

Scanned by TapScanner

Carvalho Neto, Paulo: — Antologia del Negro Ecuatoriano (1.ª entrega) — *in* América Latina — Ano 7 — R. de Janeiro n.º 2 abril/junho, 1964.
Candido, Antônio: — Os Parceiros do Rio Bonito — Ed. Duas Cidades — S. Paulo, 1969.
Cascudo, Luiz da Câmara: — História da Literatura Brasileira: Literatura Oral — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1952.
— Lição Etnográfica das Cartas Chilenas — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VIII — Vol. LXXXIX — S. Paulo, 1943.
— Dicionário do Folclore Brasileiro — Ed. de Ouro — R. de Janeiro, 1969 (2 vols.).
Cendras, Blaise: — Antologia Negra — Ed. Siglo Veinte — B. Aires, 1944.
Chesnaux, Jean et alii: — El Modo de Produción Asiático — Ed. Grijalbo — México, 1969.
Cunha, Euclides da: — À Margem da História — Ed. Lello & Irmão — Porto, 1941.
— Os Sertões — Ed. Francisco Alves — R. de Janeiro, 1933.
Calmon, Pedro: — História Social do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1940 (3 vols.).
— A Abolição — in Revista do Arquivo Municipal — Ano IV — Vol. XLVII — S. Paulo, maio, 1938.
— História do Brasil — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1959 (7 vols.).
Castro, Josué de: — Alimentação e Raça — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1938.
— Geografia da Fome — Ed. "O Cruzeiro" — R. de Janeiro, 1946.
— Geopolítica da Fome — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1959 (2 vols.).
— Documentário do Nordeste: — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1959.
— Ensaios de Biologia Social — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1959.
Carneiro, Edison: — Negros Bantus — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1937.
— Candomblés da Bahia — Ed. Conquista — R. de Janeiro, 1961.
— A Sabedoria Popular — Instituto Nacional do Livro — R. de Janeiro, 1957.
— Cultos Africanos no Brasil — *in* "Planeta", S. Paulo n.º 1, setembro, 1972.
— Folguedos Tradicionais — Ed. Conquista — R. de Janeiro, 1974.
— Antologia do Negro Brasileiro — Ed. Globo — P. Alegre s/d.
— Ladinos e Crioulos — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1964.
Calógeras, Pandiá: — Res Nostra — Estab. Gráfico Irmãos Ferraz — R. de Janeiro, 1930.
— Formação Histórica do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1945.
— Da Regência à Queda de Rosas — Cia. Editora Nacional, 1934.
Costa Lima, Vivaldo da: — O Conceito de "Nação" nos "Candomblés" da Bahia (mimeografado) — Dakar, 1974.
Camargo, Cândido Procópio Ferreira de: — Kardecismo e Umbanda — Ed. Pioneira — S. Paulo, 1961.
Campos, Dario Aranha de A.: — Tipos de Povoamento de São Paulo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano V — Vol. LIV — S. Paulo, fevereiro, 1939.
Clarke, John Henrik: — Toussaint-Louverture and the Haitian Revolution — *in* "Présence Africaine" — n.º 89 — Paris 1.º Trim. 1974.
Cunha, Fausto: — A Imaginação Utópica do Século XIX — *in* Revista de Cultura "Vozes" — Ano 87 — Vol. LXVII — Petrópolis, jan/fev. 1973.
Carvalho Augusto de: — O Brazil — Colonização e Emigração — Imprensa Portuguesa — Porto, 1876.
Costa Pinto, L. A. — O Negro no Rio de Janeiro — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1953.
— Sociologia e Desenvolvimento — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1963.
Cardoso, Fernando Henrique: — Escravidão e Capitalismo no Brasil Meridional — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo. 1962.
— O Modelo Político Brasileiro — Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1972.

Scanned by TapScanner

D

D'Eça, Othon et alii: — Interpretações (Centenário de Cruz e Souza) — Ed. da Comissão Oficial de Festejos — Florianópolis, 1962.
Dunn, L. C. e Dobzhansky, Th.: — Herança, Raça e Sociedade — Ed. Pioneira — S. Paulo, 1962.
Davatz, Thomas: — Memórias de um Colono no Brasil — Ed. Martins — S. Paulo, 1951.
Decraene, Phillippe: — El Panafricanismo — Ed. Universitára — B. Aires, 1962.
Dornas Filho, João: — A Escravidão no Brasil — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1939.
Diniz, Almáchio: — História Racial do Brasil — R. de Janeiro, 1934.
Duarte, Nestor: — A Ordem Privada e a Organização Política Nacional (Contribuição à Sociologia Política Brasileira) — Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1939.
Durand, L.: — La Negritude dans l'Ouvre de José Marti — *in* "Le Soleil" Dakar, n.º 1222 — 22 maio, 1974 (sup. esp.).
Desanti, Dominique — Quel Langage Parleront-ils Demain? — *in* Planete — Paris — set/out., 1970.
Dorcély, Roland — Les Cérémonies de Mort — *in* "Lettres Nouvelles" — Ano 6.º — n.º 64 — Paris — set. 1958.
Depestre, René: — Passaporte para o Haiti — *in* Fundamentos, n.º 38 — São Paulo, 1955.
Debret, Jean Baptiste: — Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil — Ed. Martins — S. Paulo, 1940.

E

Eneida: — História do Carnaval Carioca — R. de Janeiro, 1958.
Eiró, Paulo: — Sangue Limpo — Ed. do Departamento de Cultura do Município de S. Paulo, 1949.
Eduardo, Octávio da Costa: — Aspectos do Folclore de uma Comunidade Rural — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano XVIII — Vol. CXLIV — S. Paulo — nov./dez,. 1951.
Equipe: — Inquérito Sobre a Posição Social do Negro em Três Municípios Paulistas — *in* Sociologia, Ano I — Vol. II — S. Paulo, 1.º Trimestre, 1940.

F

Faria, José Luciano: — Presença Negra na América Latina — Ed. Prelo — Lisboa, 1971.
Frank, Andrew Gunder: — O Desenvolvimento do Subdesenvolvimento — Ed. Dep. de Pub. do C. A. F. Filosofia São Bento — S. Paulo, 1967.
Furtado, Celso: — Formação Econômica do Brasil — E. Fundo de Cultura — R. de Janeiro, 1959.
— A Pré-Revolução Brasileira — Ed. Fundo de Cultura — R. de Janeiro, s/d.
Fernandes, Florestan: — Mudanças Sociais no Brasil — Ed. Difusão Eúropéia do Livro — S. Paulo, 1960.
— O Negro no Mundo dos Brancos — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1972.
— Imigração e Relações Raciais — *in* Revista Civilização Brasileira, Ano I — n.º 8 — R. de Janeiro, 1966.
— A Integração do Negro na Sociedade de Classes — Ed. Dominus São Paulo, 1965 (2 vols.).
— Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1968.
Freyre, Gilberto: — Casa Grande & Senzala — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1943 (2 vols.).
— Sobrados e Mocambos — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1936.
— Interpretação do Brasil — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1947.

Scanned by TapScanner

— Ordem e Progresso — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1959 (2 vols.).
— Perfil de Euclides e Outros Perfis — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1944.
— Atualidade de Euclides da Cunha — Ed. da Casa do Estudante do Brasil — R. de Janeiro, 1943.
— O mundo que o Português criou — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1940.
— Et Alii: — Novos Estudos Afro-brasileiros — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1937.
— Et Alii: — Cana e Reforma Agrária — Ed. do Instituto de Pesquisas Joaquim Nabuco — Recife, 1970.
— Nordeste — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1937.
— Região e Tradição — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1941.
— Sociologia — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1945 (2 vols.).
— O Escravo nos Anúncios de Jornais no século XIX — Imprensa Universitária — Recife, 1963.

Ferrari, Alfonso Trujillo: — Teoria e Pesquisa Social — *in* Revista da Univ. Católica de Campinas Vol. 13 — n.º 32 — dez. 1969.

Freitas, M. M. de: — O Reino Negro de Palmares — Ed. Biblioteca do Exército — R. de Janeiro, 1954 (2 vols.).

Fernandes, Gonçalves: — Xangôs do Nordeste — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1937.
— Mobilidade, Caráter e Região — Ed. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais — Recife, 1959.

Freitas, Décio de: — Palmares, a Guerra dos Escravos — Ed. Movimento — P. Alegre, 1973.

Ferraz, Aydano do Couto: — Volta à África — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano V — Vol. LIV — S. Paulo — fev. 1939.
— Traços da Influência da Água na Paisagem Social do Nordeste e do Recôncavo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano V — Vol. LX — S. Paulo, agosto, 1939.
— O Escravo Negro na Revolução da Independência da Bahia — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano V — Vol. LVI — S. Paulo, 1939.

Fortune, Armando: — El Esclavo Negro en el Desenvolvimento Econômico del Istmo de Panamá durante el Descubrimiento y la Conquista (1501-1532) — *in* "Loteria" — n.º 228 — Panamá, Fevereiro, 1975.

Fry, Peter Hery e Howe, Gary Nigel: — Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentencostalismo — *in* Debate & Crítica — n.º 6 — S. Paulo, 1975.

Foulquié, Paul: — A Dialectica — Pub. Europa-América — Lisboa, 1966.

Feuser, Willfried: — Aspectos da Literatura do Mundo Negro — E. Universidade Federal da Bahia, 1969.

G

Godelier, Maurice: — El modo de Producción Asiático — Ed. Eudecor — Cordoba, 1966.

Garcia, Enrique Ruiz: — América Latina Hoy (Anatomia de una Revolucion) — Ed. Guadarrama, Madri, 1971 (2 vols.).

Guimarães, Alberto Passos: — Quatro Séculos de Latifúndio — Ed. Fulgor — S. Paulo, 1964.

Goulart, José Alípio: — Da Palmatória ao Patíbulo — Ed. Conquista — R. de Janeiro, 1971.
— Da Fuga ao Suicídio — Ed. Conquista — R. de Janeiro, 1972.
— O Regatão — Ed. Conquista — R. de Janeiro, 1972.

Goulart, Maurício: — História da Escravidão no Brasil — Ed. Martins — S. Paulo, s/d.

Gouveia, Maurílio de: — História da Escravidão — R. de Janeiro, 1955.

Genovese, Eugene D.: — Economia Política de la Esclavitud — Ed. Peninsula — Barcelona, 1970.
— Esclavitud y Capitalismo — E. Ariel — Barcelona, 1971.

Scanned by TapScanner

Godoy, Oscar: — Fatores de Criminalidade no Estado de São Paulo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VI — Vol. LXIII — S. Paulo, Janeiro, 1940.
Guillant, Louis de: — Réflexions sur une Condition de Travail Particulièrement Pénible — *in* l'Homme et Societé — n.º 3 — Paris, jan./fev./março, 1967.
Guenther, Rigobert et Alii: — Estado y Clases en la Antiguidad Esclavista — Ed. Platina — B. Aires, 1960.

H

Havemann, Robert: — Dialética Sem Dogma — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1967.
Hooft, W. A. Visser't: — Le Moviment ecumenique et la Question Raciale — Ed. UNESCO — Paris, 1954.
Hesse, Axel: — La Genesis de las Transmisiones Espiritistas Cubanas y la Dialectica Transculturativa en el Semiproletariado Politecnico Urbano — *in* Revista Venezuelana de Folklore — Caracas — n.º 6, outubro, 1975.
Hegel, J. G.: — Introdução à História da Filosofia — Armando Amado Editor — Coimbra, 1952.
Heller, Frederico: — História da Economia — *in* Boletim Bibliográfico da Biblioteca Pública Mário de Andrade — Ano I — Vol. I — S. Paulo, 1943.
Hurley, George: — A Cabanagem — Ed. Livraria Clássica — Belém, 1936.
Hungria, Nélson: — A Criminalidade dos Homens de Cor no Brasil — *in* Jornal Brasileiro de Psiquiatria — Vol. I — n.º 7 — R, de Janeiro, 1950.
Hobsbawn, E. J.: — Bandidos — Ed. Forense/Universitária — R. de Janeiro, 1975.
— Rebeldes Primitivos — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1970.
— Las Revoluciones Burguesas — Ed. Guadarrama — Madri, 1971.
Heichelin, Charles: — As Origens da Religião — Ed. Hemus-Liv. Editora — S. Paulo, 1971.
Hordequin, Paul: — Le Français est-il Raciste? — *in* Planete — Paris — setembro/outubro, 1970.
Harris, Marvin: — Padrões Raciais nas Américas — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1967.
— A Natureza das Coisas Culturais — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1968.

I

Ignace, Etienne: — A Revolta dos Malês — *in* Afro/Ásia — Salvador, junho/dezembro, n.os 10/11, 1970.
Ianni, Octavio: — As Metamorfoses do Escravo — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1962.
— Sociologia e Sociedade no Brasil — Ed. Alfa-Ômega — S. Paulo, 1975.
— Raças e Classes Sociais no Brasil — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1972.
— Escravidão e História — *in* Debate & Crítica — S. Paulo, n.º 6, julho, 1975.

J

Júlio, Sílvio: — Escritores Antilhanos — Ed. H. Antunes, — R. de Janeiro — 1944.

K

Klineberg, Otto: — As Diferenças Raciais — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1966.

L

Lightfoot, Claude M.: — O Poder Negro em Revolta — Ed. Paz e Terra — R. de Janeiro, 1969.

Scanned by TapScanner

Landecker, Werner S: — Analise Funcional de Relações Intergrupais — *in* Sociologia — Vol. IV — n.º 2, S. Paulo — maio, 1942.
Levene, Ricardo (Org.) — História das Américas — Ed. W. M. Jacson Inc. — R. Janeiro/S. Paulo/P. Alegre, 1947 (14 vols.).
Lara, Oruno D.: — Les Racines de l'Historiographie Afro-americaine — *in* "Présence Africaine" — n.º 89 — Paris, 1.º Semestre, 1974.
Louzeiro, José: — André Rebouças: — Ed. Tempo Brasileiro — R. de Janeiro, 1968.
Lima, Estácio de: — O Mundo Estranho dos Cangaceiros — Ed. Itapoã — Salvador, 1965.
Lapassade, G. e Lourau, R.: — As Chaves da Sociologia — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1972.
— e Luz, Marco Aurélio: — O Segredo da Macumba — Ed. Paz e Terra — R. de Janeiro, 1972.
Luna, Luís: — O Negro na Luta Contra a Escravidão — Ed. Leitura — R. de Janeiro, 1968.
Lira Filho, João: — O Negro no Futebol — Ed. Pongetti — R. de Janeiro, 1947.
Lantz, Pierre: — Le Temps des Sociologues et la Sociologie du Temps — *in* l'Homme et Societé — n.º 3 — Paris jan./fev./março, 1967.
Lanternari, Vittório: — A Religião dos Oprimidos — Ed. Perspectiva — S. Paulo, 1974.
Lefebvre, Henri: — Introdução à Modernidade — Ed. Paz e Terra — R. de Janeiro, 1969.
— Sociologia de Marx — Ed Forense — R. de Janeiro, S. Paulo, 1968.
— e Guterman, N.: — Que es la Dialetica? — Ed. Dédalo — B. Aires, 1959.
Labriola, Antônio: — Ensaios sobre o Materialismo Histórico — Ed. Atena — S. Paulo, s/d.
Levi-Strauss: — O Triângulo Culinário — *in* Levi-Strauss — Ed. L'Arc Documentos — S. Paulo, 1968.
Lewin, Curt: — Problemas da Dinâmica de Grupo — Ed. Cultrix — S. Paulo, 1970.
Lowrie, Samuel H.: — O Elemento Negro na População de São Paulo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano IV — Vol. XLVIII — São Paulo, junho, 1938.
Laurino, José: — Cassius Clay Ante el Racismo — Ed. Imprensa Morato — Montevideu, 1969.

M

Mills, C. Wright: — A Imaginação Sociológica — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1965.
— A Elite do Poder — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1975.
— A Nova Classe Média (White Collar) — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1969.
— Os Marxistas — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1968.
Mondolfo, Rodolfo: — O Pensamento Antigo — Ed. Mestre Jou — S. Paulo, 1968.
Matta Machado, Christina: — A Tática de Guerra dos Cangaceiros — Ed. Laemmert — R. de Janeiro, 1969.
Moura, Clóvis: — O Preconceito de Cor na Literatura de Cordel — Ed. Resenha Universitária — S. Paulo, 1976.
— Sociologia de la Praxis — Ed. Siglo XXI — México, 1976.
— Rebeliões da Senzala — Ed. Conquista (2.ª Edição) — R. de Janeiro, 1973.
— Introdução ao Pensamento de Euclides da Cunha — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1964.
— O Papel do Negro na Emancipação da América Latina — (mimeografado) — Dakar, 1974.
— Retrato do Poeta Luís Gama — *in* Fundamentos — n.º 41 — S. Paulo, 1956.
— O Grande Credor da Sociedade Brasileira — *in* Diário de São Paulo — 11/5/1975.
— Negritude: uma Solução, Nunca um Dilema — *in* Jornal de Debates — S. Paulo, Ano XXIII, S. Paulo, n.º 15, 1974.
— Passado, Presente e Falta de Futuro do Preconceito Racial — *in* Jornal de Debates — Ano XXIX, n.º 10 — S. Paulo, outubro, 1974.

Scanned by TapScanner

— Um Precursor do Abolicionismo: Zumbi — *in* Jornal de Debates — Ano XVIII, n.º ?, maio, 1974.
— Portugal e Lusotropicalismo — *in* Jornal de Debates, Ano XXIX — n.º 1 — S. Paulo, julho 1974.
— Notas sobre o Negro no Sertão — *in* Revista Brasiliense n.º 24, S. Paulo, julho/agosto, 1959.
— A Grande Insurreição dos Escravos Baianos — *in* Revista Brasiliense — n.º 16 — S. Paulo, março/abril 1958.
— Achega para uma Biografia de Tiradentes — *in* Boletim Bibliográfico da Biblioteca Pública Mário de Andrade, Vol. XXVII — julho/agosto/setembro 1970.
— Marti, Herói do Povo Cubano — *in* Fundamentos, S. Paulo, 1953.
— Revoltas de Escravos em São Paulo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano XXXIII — Vol. CLXXXI — S. Paulo, 1973.
Marchant, Alexandre: — Do Escambo à Escravidão — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1943.
Mello Franco, Afonso Arinos de: — Conceito de Civilização Brasileira — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1936.
Mendonça, Renato: — Influência Africana no Português do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1935.
Machado, A. de Alcântara: — Vida e Morte do Bandeirante — Ed. Emp. Gráfica Revista dos Tribunais — S. Paulo, 1930.
Marx, Karl: — El Capital — Ed. Fondo de Cultura Economica — México — 5 vols., s/d.
Morel, Edmar: — A Revolta da Chibata — Ed. Pongetti — R. de Janeiro, 1959.
— O Dragão do Mar — R. de Janeiro, 1955.
Mott, Odete de Barros: — E Agora? — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1975.
Moran, Fernando: — Literatura Indigenista Sudamericana y Doctrina Literaria de la "Negritud": Semejanzas y Diferências — (mimeografado) — Dakar, 1974.
Mattos, Dalmo Belfort de: — As Macumbas em São Paulo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Vol. XLIX — S. Paulo — julho/agosto 1938.
Machado, Dionélio: — Os Fundamentos Econômicos do Regionalismo — *in* Província de S. Pedro — P. Alegre, n.º 2, 1945.
Mello, Alexandre: — O Negro Antes e Depois da Abolição — *in* Revista do Ateneu Paulista de História — Ano V, n.º 5, S. Paulo — setembro 1968.
Mariñez, Pablo: — Los Esclavos Africanos en las Haciendas Azucareras del Peru — Cópia datilografada fornecida pelo Autor.
Makarius, R. et Alii.: — Ethinologie et Struturalisme — *in* l'Homme et Societé — n.º 3 — Paris — jan./fev./março, 1967.
Metreaux, Alfred: — Sorciers et Zombis — *in* "Lettres Nouvelles" — Ano 6 — n.º 64 — Paris, setembro, 1958.
Mannehaim, Karl: — Ideologia e Utopia — Ed. Globo — P. Alegre, 1950.
Malinovski, Bronislaw: — Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem — Ed. Vozes, Petrópolis, 1973.
Malheiro, Perdigão: — A Escravidão no Brasil — Ed. Cultura — S. Paulo, 1944 (2 vols.).
Morais, Evaristo de: — A Escravidão Africana no Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1933.
Machado Filho, Aires da Matta: — O Negro e o Garimpo em Minas Gerais — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1943.
Milliet, Sérgio: — Alguns Aspectos da Poesia Negra — *in* "Cultura Negra", n.º 1 — S. Paulo, 1958.
Mariátegui, Luis Carlos: — Sete Ensaios de Interpretação Peruana — Ed. Alfa-Ômega — S. Paulo, 1974.

N

Nunes, Odilon: — Os Primeiros Currais — Ed. Comepi — Teresina, s/d.
— Devassamento e Conquista do Piauí — Ed. Comepi — Teresina, 1972.
Nabuco, Joaquim: — A Abolição — Cia. Editora Nacional — S. Paulo/R. de Janeiro, 1938.

Scanned by TapScanner

— Minha Formação — Ed. Ipê — S. Paulo, 1974.
Novicov, Nicolas: — Critique de la Sociologie Bourgeoise — *in* l'Homme et Societé, n.º 3 — Paris, jan./fev./março, 1967.
Nasch, Roy: — A Conquista do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1950.
Nascimento, Abdias et alii: — Relações de Raça no Brasil — Ed. Quilombo — R. de Janeiro, 1950.

O

Oliveira, Roberto Cardoso de: — A Sociologia do Brasil Indígena — Ed. Tempo Brasileiro/Univ. de São Paulo — R. de Janeiro, 1972.
— O Problema Indígena Brasileiro e o Serviço de Proteção aos Índios — *in* Revista Brasiliense — S. Paulo, janeiro/fevereiro, 1957.
Olivella, Manuel Zapata: Tradición Oral y Conducta en Cordoba — Ed. Incora, Bogotá, 1972.
— El Substracto Psicoafectivo y Recreador del Negro en el Castellano Hispanoamericano — (mimeografado) — Dakar, 1974.
— El Hombre Colombiano — Bogotá, 1974.
Octavio, Rodrigo: — Os Selvagens Perante o Direito — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1946.
Oliveira, Eduardo de: — Evangelho da Solidão — Ed. Ila/Palma — S. Paulo, 1969.
Oliveira e Oliveira, Eduardo de: — Comentário: o Mulato, um Obstáculo Epistemológico — *in* Argumento — S. Paulo — Ano I, n.º 3, 1974.
Oliveira, Waldir Freitas: — Considerações sobre o Preconceito Racial no Brasil — *in* Afro/Ásia — Salvador, julho/dezembro, 1969.
Ott, Carlos: — A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho — *in* Afro/Ásia — n.os 6/7, Salvador — julho/dezembro 1968.
— A Transformação do Culto da Morte da Igreja do Bonfim em Santuário de Fertilidade — *in* Afro/Ásia — Salvador, junho/dezembro, 1969.

P

Paula, Samuel de: — O Porquê das Guerras Africanas (A Luta Contra o Colonialismo e o Apartheid), Ed. Paralelo — R. de Janeiro, 1974.
Parsons, Talcot: — O Papel da Teoria na Pesquisa Social — *in* Sociologia — Vol. VIII — n.º 3, S. Paulo, 1946.
Pinto, Roquette: — Seixos Rolados — R. de Janeiro, 1927.
— Ensaios de Antropologia Brasiliana — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1933.
Pierson, Donald: — O Homem no Vale do S. Francisco — R. de Janeiro, 1972 (3 vols).
— Teoria e Pesquisa em Sociologia — Ed. Melhoramentos — S. Paulo, s/d.
— Brancos e Pretos na Bahia — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1945.
— Diluição da Linha de Cor na Bahia — *in* Revista do Arquivo Municipal — Vol. LXXXIX — Ano VIII — S. Paulo, 1943.
— Preconceito Racial Segundo o Estudo de "Situações Raciais" —*in* Sociologia — Vol. XIII, n.º 4 — S. Paulo, outubro, 1951.
Pereira, Nunes: — A Casa das Minas — Ed. da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia — R. de Janeiro, 1947.
Pereira, Astrojildo: — Interpretações — Ed. da Casa do Estudante do Brasil — R. de Janeiro, 1944.
— Crítica Impura — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1963.
Pereira, João Batista Borges: — Cor, Profissão e Mobilidade — Ed. Pioneira — S. Paulo, 1967.
Prado Jr., Caio: — História Econômica do Brasil — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1949.
— Evolução Política do Brasil e outros ensaios — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1957.
— Formação do Brasil Contemporâneo — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1957.
Papini, G.: — O Diabo — Ed. "Livros do Brasil" — Lisboa, s/d.

Scanned by TapScanner

Pádua, Ciro Tassara de: — Um Capítulo da História Econômica do Brasil — in Revista do Arquivo Municipal — Ano XI — Vol. C — S. Paulo, 1945.
— O Negro em São Paulo — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VII — Vol. LXXVII — S. Paulo, junho/julho, 1941.
Padron, Francisco Morales: — Las Canarias y la Esclavitud Insular y Africana (mimeografado) — Dakar, 1974.
Pollak-Eltz, Angelina: — Recherches Magico-Religioses parmi les Afro-venezueliens — (mimeografado) — Dakar, 1974.
— Influência de los Cultos Afroamericanos en Venezuela — *in* Revista Venezuelana de Folklore — Caracas, n.º 5 — julho 1974.
— Donde Provêm os Negros da América do Sul? — *in* Afro/Ásia — Salvador, n.os 10/11 — junho/dezembro, 1970.
Pedro de Martins, Ivan: — Introdução à Economia Brasileira — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1961.
Peixoto, Afrânio: — Clima e Saúde — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1938.
Potienkhine et alii: — Problemas da África Negra — Ed. Felman-Rego — S. Paulo, s/d.
Pont, Gerard: — Le Peuple Noir et sa Destinee Nationale — *in* Planete — Paris — set./out. — 1970.
Plejanov, G.: — Questiones Fundamentales del Marxismo — Ed. Frente Cultural — México, s/d.
Pauli, Evaldo: — Cruz e Souza, Poeta e Pensador — Ed. do Escritor — S. Paulo, s/d.
Pádua, Mário Mourinho de: — Guerra em Angola — Ed. Brasiliense — S. Paulo, 1963.
Price-Mars, Jean: — Ainsi Parla l'Oncle — Imprimerie de Compiegne — 1920.

Q

Queiroz, Maria Isaura Pereira de: — Messianismo no Brasil e no Mundo — Ed. Dominus — S. Paulo, 1965.
— Desenvolvimento, no Brasil, das Pesquisas Empíricas de Sociologia: Ontem e Hoje — *in* Ciência e Cultura — Vol. 24 — n.º 6 — S. Paulo, junho de 1972.
Quintas, Amaro: — O Padre Lopes Gama (Um Analista do Século Passado) — Ed. Univ. Federal de Pernambuco (Ed. Universitária), Recife, 1975.

R

Reis, Fábio Wanderley: — Classe "status" e Conflito: um Ensaio de Integração Teórica — *in* Revista Brasileira de Ciências Sociais — Vol. IV — n.º 1 — B. Horizonte, junho, 1966.
Radcliffe-Brown, A. R.: Sobre Estrutura Social — *in Sociologia* — Vol. — n.º 3 — S. Paulo, 1942.
Rose, Arnold: — Negro: o Dilema Americano (Ed. Condensada do "American Dilleme de G. Mirdal) — Ed. Ibrasa — S. Paulo, 1968.
Ricardo, Cassiano: — A Marcha para o Oeste — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1952 (2 vols.).
— O Negro no Bandeirismo Paulista — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano IV — Vol. XLVII — maio, 1938.
Rayol, Domingos Antônio: — Motins Políticos — Ed. Universidade Federal do Pará — Belém, 1970 (3 vols.).
Rugendas, João Maurício: — Viagem Pitoresca Através do Brasil — Ed. Martins — S. Paulo, 1954.
Rodrigues, José Honório: A Rebeldia Negra e a Abolição — *in* Afro/Ásia, Salvador, n.os 6/7 — junho/dezembro, 1968.
— Teoria da História do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1957 (2 vols.).
— Conciliação e Reforma no Brasil — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1965.
Ramos, Artur: — As Culturas Negras no Novo Mundo — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1938.
— O Negro Brasileiro — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1940.

Scanned by TapScanner

— O Negro na Civilização Brasileira — Ed. Casa do Estudante do Brasil — R. de Janeiro, s/d.
— A Aculturação Negra no Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1942.
— Introdução à Antropologia Brasileira — Ed. Casa do Estudante do Brasil — R. de Janeiro, 1943/47 (2 vols.).
— As Novas Diretrizes da Antropologia — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VII — Vol. LXXVII — São Paulo, junho/julho, 1941.
— O Negro e o Folclore Cristão no Brasil — *in* Revista do Arquivo Municipal, Ano IV — Vol. XLVII — maio, 1938.
— O Espírito Associativo do Negro Brasileiro — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano IV — Vol. XLVII — São Paulo, maio, 1938.

Ribeiro, Darcy: — Os Índios e a Civilização — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1970.
— As Américas e a Civilização — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1970.
— O Processo Civilizatório — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1968.

Rodrigues, Leôncio: — Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1966.

Rodrigues, Edgar: — Socialismo e Sindicalismo no Brasil — Ed. Laemmert — R. de Janeiro, 1969.

Ramon y Rivera, L. F.: — La Musica Afroamericana (mimeografado) — Dakar, 1974.

Rocha, Hugo: — Rapsódia Negra — Tip "Artes e Letras" — Porto, 1933.

Rosa, Otelo: — Causas da Revolução Farroupilha — *in* Província de S. Pedro — P. Alegre, n.º 2, 1945.

Rego, José Pires de Morais et alii: — Atendimento Médico de um Subúrbio de Belém — *in* Revista da Universidade Federal do Pará — Ano I, número 1 — Série II — Segundo semestre, 1971.

Rodrigues, Nina: — Os Africanos no Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1945.
— O Animismo Fetichista dos Negros Baianos — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1935.
— As Coletividades Anormais — Ed. Civilização Brasileira, R. de Janeiro, 1939.

Ribeiro, Renê: — Cultos Afro-brasileiros do Recife, um Estudo de Ajustamento Social — Boletim do Instituto Joaquim Nabuco — N.º Especial, 1959.

Ramos, Guerreiro: — O Problema da Mortalidade Infantil no Brasil — *in* Sociologia — Vol. XIII — n.º 1 — S. Paulo, março, 1951.
— Gilberto Freyre ou a Obsolência — *in* Paratodos — R. de Janeiro, n.º 11.

S

Stonequist, E. V.: — O Homem Marginal — Ed. Martins — S. Paulo, 1948.

Saito, Hiroschi: — O Suicídio entre os Imigrantes Japoneses e seus Descendentes — *in* Sociologia — Vol. XV — n.º 2 — São Paulo, maio, 1953.
— O Japonês no Brasil — Ed. Sociologia e Política — S. Paulo, 1961.

Spalding, Walter: — O Rio Grande do Sul da Independência a nossos Dias — *in* Lanterna Verde — R. de Janeiro — julho, 1944.

Spinoza — Tratado Político — Ed. de Ouro — R. de Janeiro, 1968.

Safiotti, Eleieth: — A Mulher na Sociedade de Classes (Mito e Realidade) — Ed. Quatro Artes — S. Paulo, 1969.

Souza, Ivonildo de: — Grandes Negros do Brasil — Ed. Liv. S. José — R. de Janeiro, 1963.

Senghor, Leopold Sédar: — Libertad, Negritud y Humanismo — Ed. Tecnos — Madri, 1970.

Silva, Martiniano M. da: — A Sombra dos Quilombos — Ed. Barão de Itararé/ Cultura Goiana — Goiânia, 1974.

Salinas, Silles: — La Negritud en la Formación de la Nación Latinoamericana — (mimeografado) — Dakar, 1974.

Scanned by TapScanner

Santa Cruz, Nicomedes: — Aportes de la Cultura Negra al Folclore del Peru — (mimeografado) — Dakar, 1974.
— Ritmos Negros del Peru — Ed. Losada — B. Aires, 1971.
Salles, Vicente: — O Negro na Luta de Classes — *in* Leitura — R. de Janeiro, n.º 109 — Ano XXV, 1967.
— O Negro no Pará — Ed. FGV/Univ. Federal do Pará — R. de Janeiro, 1971.
Souza, Octávio Tarquínio de: — José Bonifácio — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1945.
Sodré, Nélson Werneck: — História da Imprensa no Brasil — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1966.
— Introdução à Revolução Brasileira — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1963.
— Formação da Sociedade Brasileira — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1944.
— Formação Histórica do Brasil — Ed. Brasiliense — S. Paulo, s/d.
Serra, Astolfo: — A Balaiada — Bibl. do Exército — R. de Janeiro, 1946.
Sayers, Raimond S.: — O Negro na Literatura Brasileira — Ed. "O Cruzeiro" — R. de Janeiro, 1958.
Simonsen, Roberto: — História Econômica do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1937 (2 vols.).
— Aspectos da História Econômica do Café — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VI — Vol. LXV — S. Paulo, março, 1940.
— As Conseqüências Econômicas da Abolição — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano IV — Vol. XLII — S. Paulo, 1938.
Skidmore, T.: — O Negro no Brasil e nos Estados Unidos — *in* Argumento — Ano I — n.º 1 — S. Paulo, 1973.
Salzano, F. M. e Freire-Maia, N.: — Populações Brasileiras (Aspectos Demográficos, Genéticos e Antropológicos), Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1967.
Sepilli, Anita: — O Diabo na Literatura e na Arte — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VIII — Vol. LXXXV — S. Paulo, setembro, 1942.
Stolk, Glória: — Algo sobre Literatura Negra — *in* Revista Nacional de Cultura — Caracas/Venezuela — n.º 108 — janeiro/fevereiro, 1955.
Sartre, J. P.: — Reflexões sobre o Racismo — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1960.
Scharff, Adam: — O Marxismo e o Indivíduo — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1967.
— Conscience d'une classe et conscience de classe — *in* l'Homme et Societé — n.º 26 — Paris — out./nov./dez. 1972.
— et alii: — Sociologia e Ideologia — Ed. Perspectiva — Lisboa, 1970.
Stewart, Watt e Peterson, Harold: — Construtores da América Latina — Ed. Universitária — S. Paulo, 1945.

T

Trindade, Solano: — Cantares ao Meu Povo — Ed. Fulgor — S. Paulo, 1962.
Tinhorão, José Ramos: — Música Popular de Índios Negros e Mestiços — Ed. Vozes — Petrópolis, 1972.
Timarcheff, N.: — Teoria Sociológica — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1973.

U

UNESCO — El Racismo ante la Ciencia Moderna — Ondarroa, 1961.

V

Vianna, Oliveira: — Populações Meridionais do Brasil — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1933.
— Evolução do Povo Brasileiro — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1956.

Scanned by TapScanner

— Raça e Assimilação — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1932.
— O Ocaso do Império — Ed. Melhoramentos — S. Paulo, s/d.
Vianna Filho, Luís: — O Negro na Bahia — Ed. José Olímpio — R. de Janeiro, 1946.
Valdes, Ildefonso Pereda: — Antologia de la Poesia Negra Americana — Ed Ercilla — Santiago de Chile, 1936.
Valente, Waldemar: — Sincretismo Religioso Afro-brasileiro — Cia. Editora Nacional — S. Paulo, 1955.
Vários Autores: — O Negro no Brasil — Ed Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1940.
Velho, Ivone Maggie Alves: — Guerra de Orixá — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1975.
Valadares, Clarival do Prado: — Sobre a Arquetipia do Indígena Brasileiro na Teogonia Africana (mimeografado) — Dakar, 1974.
Verger, Pierre: — Tentatives d'Alienation, Syncretisme et Resistence Religieuse des Africains Transportes Autrefois au Brasil — (mimeografado) — Dakar, 1974.

W

Williams, Eric: — Capitalismo y Esclavitud — Ed. Siglo Veinte — B. Aires, 1973.
Willems, Emílio: — Problemas de uma Sociologia do Peneiramento — *in* Revista do Arquivo Municipal — Ano VII — Vol. LXXV — S. Paulo, abril, 1941.
Weber, Max: — A Ética Protestante e o Espírito do Cristianismo — Ed. Zahar — R. de Janeiro, 1967.
— Historia Economica General — Ed. Fondo de Cultura Economica — México, 1961.

Y

Yanagida, Kenjuro: — Filosofia de la Libertad — Ed. Cartago — B. Aires, 1958.

Z

Ziegler, Jean: — Sociologia de la Nueva Africa — Ediciones ERA — México, 1964.
— Sociologia e Contestação — Ed. Civilização Brasileira — R. de Janeiro, 1972.
— O Poder Africano — Ed. Difusão Européia do Livro — S. Paulo, 1972.

BIBLIOTECA FAC. HISTÓRIA
35689
DIREITO E S. SOCIAL-FRANCA

Scanned by TapScanner

UNESP - FCLAR
BIBLIOTECA
Data 1/89
Nota Fiscal 1.640,00
Data 2.1.89
Procedência Michael R. Trochim

ESTA EDIÇÃO DE
O NEGRO — DE BOM ESCRAVO A MAU CIDADÃO?
DE CLOVIS MOURA
CONSTITUI O NÚMERO VINTE E UM DA COLEÇÃO
TEMAS BRASILEIROS
QUE SE PUBLICA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO
SOB A DIREÇÃO DE
ARTHUR CEZAR FERREIRA REIS
ACABOU-SE DE IMPRIMIR POR
TAVARES & TRISTÃO — GRÁFICA
E EDITORA DE LIVROS LTDA.
EM MIL NOVECENTOS E SETENTA E SETE

Scanned by TapScanner